This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

F03009

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Marburg, der Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen und mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Fünfter Band.

Leipzig, 1805.

bei Johann Ambroſius Barth.

9 E

B81

T3

V.5

Dem

Durchlauchtigſten Kurfürſten und Herrn

Herrn

Wilhelm dem Erſten

des heiligen Römiſchen Reichs Kurfürſten, Landgrafen zu Heſſen, Fürſten zu Hersfeld, Hanau und Fritzlar, Grafen zu Katzenelnbogen, Dietz, Ziegenhain, Nidda und Schaumburg ꝛc.

Meinem

gnädigſten Kurfürſten und Herrn

Durchlauchtigſter Kurfürſt

Gnädigſter Kurfürſt und Herr!

Wenn ich Ew. Kurfürſtlichen Durchlaucht die Fortſetzung eines literariſchen Werks vor Augen zu legen wage, ſo geſchieht es blos in der Abſicht, nicht durch Worte allein, ſondern auch durch die That zu beweiſen, daß ich von innigſtem Dankgefühl für Höchſtdero mir erwieſene hohe Gnade und Huld durchdrungen, die Muße, welche die Erfüllung der Lehrerpflichten verſtattet, auf nützliche literariſche Zwecke verwende; daß ich die doppelte Beſtimmung eines akademiſchen Lehrers, durch Cultur und Vortrag der Wiſſenſchaften zu nützen, zum unverrückten Zweck meines Strebens und Wirkens mache, und dadurch auf das große und erhabene Ziel Ew. Kurfürſtlichen Durchlaucht preiswürdigen Regierung: Veredlung und Beglückung der Menſchheit durch Weisheit und Wiſſenſchaft, in einer niedern Sphäre nach dem Maß meiner Kräfte hinzuarbeiten ſtrebe. Ew. Kurfürſtliche Durch-

laucht erhabene Denkungsart iſt es allein, worauf ſich die Zuverſicht gründet, daß Höchſtdieſelben auch dieſe noch ſehr unvollkommene Arbeit in Rückſicht auf die Quelle, woraus ſie entſprungen iſt, mit Gnade und nachſichtsvoller Huld aufnehmen werden. In tiefſter Ehrfurcht und Devotion verharre ich

Durchlauchtigſter Kurfürſt

Gnädigſter Kurfürſt und Herr

Ew. Kurfürſtlichen Durchlaucht

Marburg
im Junius 1805.

unterthänigſter
Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Vorrede.

Der Zeitraum von Christi Geburt bis gegen das vierte Jahrhundert bietet für die Geschichte der Philosophie bei weitem nicht die Mannigfaltigkeit von interessanten Begebenheiten dar, als ein gleicher Zeitraum vor dem Anfang unserer Zeitrechnung. Man kann zwar nicht behaupten, daß die Philosophie weniger Köpfe beschäftiget habe, als vorher; die Reihe der philosophischen Schriftsteller ist sehr ansehnlich, wenn wir, wie billig, auch diejenigen mit einrechnen, deren Werke verloren gegangen sind; jede Schule hatte unter den Griechen und Römern eine bedeutende Anzahl von Anhängern, Lehrern, Vertheidigern, deren Namen wir nicht einmal alle kennen. Einige Kenntniß der Philosophie gehörte in dem großen römischen Reiche, wie ehemals in Athen, wenigstens zu gewissen Zeiten, zum guten Tone und zu den Erfordernissen eines gebildeten Menschen. Gleichwohl ist bei aller dieser Ausbreitung der Gewinn an philosophischem Wissen sehr gering. Nur wenige Männer treten als Sterne von geringerm Range auf diesem Schauplatz hervor, um einige Regionen aus dem Dunkel hervorzuheben; wiewohl auch das Licht, das sie verbreiten, größtentheils nur fremde Lichtstrahlen sind, welche auf mancherlei Weise gebrochen

und

und verändert in ihnen nur einen Vereinigungspunkt fanden; Männer, welche noch dazu oft ſehr einſeitig mit ihrem Lichte auf die Mitwelt wirkten, bald erleuchteten ohne zu erwärmen, bald nur erwärmten ohne zu erleuchten.

Es ſind in dieſem Zeitraume nur zwei Hauptparteien, welche den Geſchichtsforſcher fixiren können, nämlich die vollendetere Geſtalt des Skepticismus, und das ſchwärmeriſche Syſtem der Neuplatoniker, weil ſie das philoſophiſche Selbſtdenken, obgleich nach ſehr einſeitigen Richtungen, beurkunden.

Der vollendetere Skepticismus der ältern Philoſophen liegt uns vollſtändig in den Schriften des Sextus dar; aber die Art ſeiner allmähligen Bildung und beſtimmteren Richtung, die Geſchichte ſeines Fortſchreitens bis auf den Punkt, auf welchem wir ihn bei dem Sextus finden, dieſe liegt noch größtentheils in dem Dunkel, weil von Aeneſidem bis auf Sextus eine Lücke iſt, welche nur durch einige geſchichtliche Data und Schlüſſe ausgefüllt werden kann, ſo lange uns nicht beſtimmtere Nachrichten von einem zwiſchen beiden in der Zeitreihe ſtehenden Skeptiker aus noch unbekannten Quellen dargeboten werden. Ich habe ſo viel, als es nach den wenigen Datis möglich war, den Fortſchritt des Skepticismus von Aeneſidem bis auf Sextus zu beſtimmen geſucht. Es wird hier vorzüglich darauf ankommen, ob dem Aeneſidem Gerechtigkeit wiederfahren ſey, ob der Punkt, wo er den Skepticismus aufnahm und fortſetzte, und ſein dabei beobachtetes Verfahren richtig aufgefaßt und dargeſtellt ſey. Und hierauf möchte ich vorzüglich die Aufmerkſamkeit derjenigen Gelehrten lenken, welche dieſen Theil etwa in öffentlichen Blättern ihrer Beurtheilung unterwerfen.

Ich

Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit nur noch, daß ich hier ohne Nachtheil von dem Geſetz der Zeitfolge hätte abweichen und die Abſchnitte, welche von Aeneſidem und Sextus handeln, unmittelbar auf einander folgen laſſen können; denn ungeachtet beide der Zeit nach weit aus einander ſtehen, ſo bildet doch ihr ſkeptiſches Philoſophiren eine eigne für ſich beſtehende Reihe von Begebenheiten, welche durch andere nicht unterbrochen wird. Skeptiker und Dogmatiker ſtehen für ſich, es finden ſich keine, oder doch ſehr entfernte Berührungspunkte. Eine chronologiſche Abweichung der Art wäre daher nicht nur erlaubt, ſondern ſogar aus einem andern Grunde nothwendig geweſen. Denn offenbar würde die Ueberſicht und Beurtheilung des Skepticismus gewonnen haben, wenn die Geſchichte ohne Unterbrechung zeigte, was beide Denker für denſelben gethan haben. Dieſe Bemerkung machte ich aber zu ſpät, um von ihr wirklichen Gebrauch machen zu können.

Was die philoſophiſche Schwärmerei der Neuplatoniker und das aus ihr hervorgegangene Syſtem betrift, ſo wird ſich mit ihrer Darſtellung erſt der folgende Band beſchäftigen. Hier mußten nur die einzelnen Erſcheinungen ähnlicher Denkart, welche vor ihr vorausgingen, die hauptſächlichſten Urſachen, welche auf ihre völlige Entwickelung Einfluß hatten, in der Geſchichte einzelner Schulen herausgehoben werden. Nach dieſen Vorbereitungen wird man die Erſcheinung eines Plotin, der die Richtung einer auf den Flügeln der Phantaſie ſich erhebenden kühnen Speculation, wie ſie ſich ſchon vor ihm in noch unvollkommenen Verſuchen verrieth, nur mit mehr Energie des Geiſtes und mit mehr Conſequenz verfolgte, nicht unerwartet finden.

Seit

Seit der Erſcheinung des erſten Bandes ſind mehrere wichtige und intereſſante Schriften über die Geſchichte der Philoſophie in ihrem ganzen Umfange und über einzelne Theile herausgekommen, welche ich hier zur Vervollſtändigung der in der Einleitung gegebenen Literatur nachtragen will.

Zu den allgeme...n Werken können wir jetzt auch die der franzöſiſchen Nation Ehre bringende Histoire comparée des Systemes de Philosophie relativement aux principes des connoissances humaines par *Degerando*. Paris 1804. 3 B. 8. zählen, welche ſich vor allen Arbeiten der Franzoſen durch Quellenſtudium, Benutzung aller literariſchen Hülfsmittel auch des Auslandes, durch hiſtoriſche Genauigkeit und gründliches Selbſtdenken ſehr vortheilhaft auszeichnet.

Ein reichhaltiges wohl durchdachtes Compendium iſt Sochers Grundriß der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, von den Griechen bis auf Kant. München 1801. 8.

Kurzer Abriß der alten und neuen Philoſophie, bis auf das 19te Jahrhundert. Bamberg 1802. 8.

Ueber einzelne Theile erſchienen:

Reſultate der philoſophiſchen Forſchungen über die Natur der menſchlichen Erkenntniß, von Plato bis Kant. Eine gekrönte Preisſchrift von Ch. A. Suabedissen. Marburg 1805. 8.

Preisſchriften über die Frage: welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutſchland gemacht? von J. C. Schwab, K. Leonh. Reinhold, und J. H. Abicht. Berlin 1796. 8.

G. S. Francke's Beantwortung der von der kl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Kopenhagen aufgeworfenen Preisfrage: Quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit. Altona 1801. 8.

Allge-

Allgemeine kritiſche Geſchichte der ältern und neuern Ethik, von Ch. Meiners. Götting. 1800. 1801. 1 u. 2 Th. 8.

Ch. Garves Darſtellung der verſchiedenen Moralſyſteme von Ariſtoteles an bis auf Kant, bei ſeiner Ueberſetzung der Ethik des Ariſtoteles. Breslau 1798. und auch beſonders abgedruckt.

Chr. Weise Commentatio philosophica de Scepticismi causis atque natura. Lipsiae 1801. 4.

Der folgende Band wird, wenn nicht unerwartete Hinderniſſe eintreten, in dem künftigen Jahre erſcheinen.

Marburg, in dem Monat Junius 1805.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Viertes Hauptſtück. S. 3.

Einleitung.

Erſter Abſchnitt. Aeneſidems Skepticismus 44.

Zweiter Abſchn. Philoſophie unter den Römern 103.

Erſtes Kapitel. Cicero 110.

Zweites Kapitel. Anhänger beſonderer Schulen.

Epikuräer 134.

Stoiker 140.

Peripatetiker 182.

Pythagoräer 195.

Platoniker 223.

Dritter Abſchn. Der Skepticismus in ſeiner vollendetern Geſtalt.

Sextus Empirikus 267.

Geſchichte der Philoſophie.

Fünfter Theil.

Eklektiſcher, ſynkretiſtiſcher und myſtiſcher Geiſt der Philoſophie.

Geſchichte der Philoſophie.

Viertes Hauptſtück.

Vierte Periode.

Eklektiſcher, ſynkretiſtiſcher und myſtiſcher Geiſt der Philoſophie.

Von Chriſti Geburt bis zu Anfange des vierten Jahrhunderts.

Einleitung.

Wir haben in den vorhergehenden Perioden geſehen, wie ſich die griechiſche Philoſophie fortbildete und ihre höchſte Stufe erreichte; wie verſchiedene Parteien entſtanden und mit einander um die Herrſchaft ſtritten, und wie dann endlich der Streit zwiſchen dem Dogmatismus und Skepticismus eine ſcheinbar günſtige Wendung für den erſten nahm, doch mit überwiegendem Intereſſe für das Praktiſche. Indeſſen war dieſer Kampf nicht beendiget, nur auf eine Zeitlang unterbrochen; in den bisherigen Verhandlungen der Philoſophen lag noch genug Stoff für den ſkeptiſchen Scharfſinn, der bisher noch nicht bearbeitet worden. Vorzüglich bot die Verſchiedenheit der Anſichten, Principe und Reſultate, welche durch die Speculation in den verſchiednen Syſtemen zum Vorſchein gekommen waren, einem denkenden Kopfe lehrreiche Betrachtungen dar, welche

entgegengeſetzte Anſichten und Reſultate gewähren mußten, je nachdem einer ſchon zum Voraus von der Nichtigkeit der Speculation oder von der Möglichkeit derſelben überzeugt war. Die erſte Ueberzeugung mußte denen Männern am eheſten zu Theil werden, welche den Verſuch machten, ſpeculative Syſteme auf wirkliche Objecte der Erfahrung anzuwenden; daher waren die meiſten und denkendſten Aerzte zum Skepticismus geneigt. Andere Männer, welche nicht dieſe Veranlaſſung hatten, oder entfernter von dem thätigen Leben mehr in dem Kreiſe der Schulphiloſophie lebten, oder nichts anders wünſchten, als für ſich weiſe zu werden, und andere eine vernünftige Lebensweisheit zu lehren, begnügten ſich mit den praktiſchen Anſichten, die ſich in den mannigfaltigen Syſtemen fanden, ohne ſich zur Prüfung der logiſchen und metaphyſiſchen Wahrheit der Syſteme ſelbſt ſehr aufgefodert zu fühlen, oder auf neue Entdeckungen auszugehen.

Indeſſen dauerten die Syſteme fort, und breiteten ſich weiter aus; der Hang zur Speculation ſchlummerte nur, durch die Tendenz des Zeitalters etwas zurückgeſetzt, um bei neuer Veranlaſſung wieder mit neuer Kraft hervorzubrechen. Dieſe Veranlaſſung fand ſich, und die Zeitumſtände fügten es, daß Plato's ſpeculatives Syſtem, welches bisher, wo nicht vergeſſen, doch von andern verdrängt ſchien, in einer ganz neuen Geſtalt mit ganz andern Umgebungen hervortrat und großes Aufſehen machte, deſſen Einfluß bis in ſpäte Zeiten fortwirkte. Die Urſachen dieſer merkwürdigen Erſcheinung, welche um ſo mehr Aufmerkſamkeit verdient, da zu derſelben Zeit auch der Skepticismus in vollendeterer Geſtalt, wenn gleich mit weit weniger Geräuſch, als er zu einer andern Zeit würde gemacht haben, auftrat, liegen nicht allein in dem Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Philoſophie und in der Tendenz des Zeitgeiſtes, ſondern auch in manchen großen

Bege-

Begebenheiten, welche theils in eine frühere Periode gehören, theils jetzt erſt ihre Wirklichkeit erhielten. Wir konnten bis hieher, ohne den Gang der Geſchichte zu unterbrechen, dieſen Begebenheiten keine Betrachtung widmen, und ſie um ſo eher mit Stillſchweigen übergehen, weil ſie auf Philoſophie und Philoſophen wenigſtens noch keinen bedeutenden Einfluß geäußert hatten. Jetzt wird es Zeit ſeyn, in der Einleitung zur vierten Periode, in welcher ihre Wirkung ſchon ſichtbarer zu werden anfängt, unſere Betrachtung bei ihnen etwas verweilen zu laſſen.

Griechenland blieb zwar in dieſer Periode immer noch die Hauptquelle und der Hauptſitz aller wiſſenſchaftlichen Aufklärung; aber ſie war doch nicht auf dieſes Mutterland eingeſchränkt, ſondern hatte ſich nach mehrern Richtungen verbreitet. Die Haupturſachen waren die politiſchen Veränderungen, welche Alexanders Eroberungen, die Politik und der Eroberungsgeiſt der Römer nach und nach herbeigeführt hatten.

Alexanders kühner Zug hatte das perſiſche Reich zernichtet und zertrümmert, der griechiſchen Nation in den Morgenländern ein großes Uebergewicht gegeben, ihrem Handel neue Länder, Zweige und Quellen geöffnet, neuen Verkehr mit fremden Nationen in Gang gebracht. Dieſe politiſche Umgeſtaltung der Welt konnte nicht ohne Einfluß auf das Gebiet der Wiſſenſchaften ſeyn. So wie durch die Plünderung der aſiatiſchen Schätze, durch vermehrte Induſtrie, und den erweiterten Handel ſich der Wohlſtand Griechenlands zum wenigſten in einzelnen Theilen erhöhet hatte, und dadurch der Wißbegierde und dem Streben nach Geiſtesbildung mehrere Hülfsmittel und größere Ausbreitung darbot; ſo war auch die Summe der Kenntniſſe und das Gebiet des Wiſſenswürdigen durch die Bekanntſchaft mit neuen Ländern, ihren Merkwürdigkeiten und Producten, Menſchen von anderm Charakter, Denkungs-

kungsart, Sitten, Gewohnheiten, anoern Staatsein-richtungen und Religionsideen vermehrt worden. Eine Ausbeute davon waren Ariſtoteles und Theophraſt's na-turhiſtoriſche Werke. Einflußreicher wurde dieſer neue Stoff erſt in der Folge, als Alexandrien eine bedeutende Rolle als Hauptſitz der Gelehrſamkeit zu ſpielen anfing. Dieſe von Alexander gebauete, zum Verkehr dreier Welt-theile ſo vortheilhaft gelegene Stadt wurde bald durch die Freigebigkeit und Prachtliebe einiger Ptolemäer der Sam-melplatz von griechiſchen Gelehrten und der größten Bü-cherſammlung der alten Welt. Dieſe königliche Freige-bigkeit, welche auch ein Muſeum oder eine Art von Aka-demie und Penſionsanſtalt für Gelehrte geſtiftet hatte, war für andere Zweige der Wiſſenſchaften wohlthätiger, als für eigentliche Philoſophie. Hier, wo die Ausſicht auf ein gemächliches Leben und königliche Belohnungen Männer anlockte, die nicht immer durch ausgezeichnete Talente und innern Beruf zu Selbſtdenken beſtimmt waren, wo in den aufgehäuften Bücherſchätzen die merkwürdigſten Entdeckungen, Unterſuchungen und Gedanken über wich-tige Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens aufbewahrt wurden, in Schriften, welche nicht allen zugänglich und verſtändlich waren, bot ſich ſehr natürlich eine Art von gelehrter Geſchäftigkeit mit Philoſophie, ohne ſelbſt zu philoſophiren, dar, zu welcher ſich der Geiſt der Zeit ohnehin immer mehr hinneigte. Man commentirte und erläuterte die Werke der ältern Philoſophen, man vertheidigte und beſtritt ſie, verglich ihre Lehren unter einander, vermiſchte und ſchmolz ſie zuſammen. So wenig Gewinn dadurch für die wiſſenſchaftliche Cultur der Wiſſenſchaft hervorging: ſo muß man doch auf der andern Seite nicht vergeſſen, daß dieſe gelehrten Anſtalten der Ptolemäer und der ägyptiſchen Gelehrten in ſo fern Werth hatten, daß erſtlich die Werke der echten Philoſophen ſelbſt aufbewah-ret und der Vergeſſenheit entriſſen wurden; zweitens daß

doch

doch hierdurch der Sinn für die Schulphiloſophie erhalten und gepflegt wurde, wenn er auch ſelbſt nicht viel Früchte trug.

Alexandrien war in dieſer Hinſicht das zweite Athen, ein Vereinigungsort der Anhänger von allen philoſophiſchen Schulen, jedoch mit einiger Verſchiedenheit, welche in den Ortverhältniſſen beider Städte gegründet war. In Athen war die Philoſophie ein einheimiſches Product, in Alexandrien ein fremdes; in Athen wurden Philoſophen durch den innern Drang ihrer Natur zum Forſchen nach Principien hingeleitet, und ſie fanden in dem Nachdenken ſelbſt Belohnung und Zufriedenheit; in Alexandrien mußten erſt Philoſophen von fremden Orten hergerufen werden, und ſie dienten entweder zur Beluſtigung der Könige, oder zur Befriedigung ihrer Prachtliebe. In Athen gab es philoſophiſche Schulen, welche von Einheimiſchen und Fremden beſucht wurden, weil Aufklärung des Verſtandes als nothwendige Eigenſchaft aller Gebildeten betrachtet wurde. Von ähnlichen Bildungsſchulen in Alexandrien leſen wir nichts bis in das zweite Jahrhundert nach Chriſti Geburt. Auch ſcheint die Beförderung der Aufklärung nicht gerade Zweck der Könige geweſen zu ſeyn, da ſie Philoſophen nach Alexandrien beriefen, und vielleicht war der Handelsgeiſt und der Luxus nicht günſtig zur Stiftung einer Schule zur wiſſenſchaftlichen Bildung in einer Stadt, wo ſo verſchiedenartige Nationen durch einander wühlten. Die fremden Philoſophen, welche ſich in Alexandrien einfanden, konnten alſo unter dieſen Umſtänden nicht die Philoſophie einheimiſch machen, noch ein allgemeineres Streben nach Vernunfteinſicht verbreiten. Deſſen ungeachtet aber konnte es nicht fehlen, daß nicht denkende Köpfe aller Art aus mancherlei Urſachen Alexandrien zu ihrem Aufenthalte aus eigner Bewegung wählten, wie es mit Athen und Rom der Fall war; die Liebhaberei mancher Großen und Reichen, die große Bücherſammlung, die

Gele-

Gelegenheit, andere Gelehrte kennen zu lernen, in ihrem Umgang Unterhaltung und Belehrung zu finden, und andere Vortheile mehr reizten gewiß manche, dahin zu gehen [1]).

Durch beide Mittel, durch die Bücher und die Gelehrten, wurde von Alexandrien aus die Kenntniß der griechiſchen Philoſophie auch einigen denkenden Köpfen der öſtlichen Nationen mitgetheilt. Der ſprechendſte Beweis dafür findet ſich in dem philoſophiſchen Juden Ariſtobulus, noch mehr aber in dem Philo, der keine geringe Kenntniß der griechiſchen Philoſophie überhaupt, und vorzüglich der platoniſchen, in ſeinen Werken an den Tag gelegt hat, wenn er ſie auch zuweilen durch ein falſches Augenglas betrachtet. Dieſer iſt aber gewiß nicht der einzige ſeiner Nation, der mit der Literatur und Philoſophie der Griechen Bekanntſchaft gemacht hatte. Allenthalben, wo Griechen ſich aufhielten und Verkehr mit fremden Nationen trieben, mußte bald mehr, bald weniger ein Austauſch der Ideen, eine gegenſeitige Bekanntſchaft mit dem Gedankenſyſteme einer ganzen Nation, oder ihrer vorzüglichen Köpfe erfolgen, und daraus beſondere Modificationen der eignen oder fremden Philoſopheme entſpringen. Denn es iſt natürlich, daß die Griechen nicht allein die gebenden, ſondern auch die empfangenden waren, und die Geſchichte bezeuget, daß in Alexandrien vorzüglich dieſer Ideenwechſel vorging, indem die Gelegenheit des Ortes zum ſtärkern Verkehr mancherlei Nationen diente, und die Zeitumſtände, welche eine gewiſſe Gleichartigkeit der Denkungsart hervorgebracht hatten, denſelben begünſtigten.

Auf

1) So nennt Cicero (Academ. Quaeſt. II. c. 4.) einige Anhänger der neuen Akademie, welche ſich zu Alexandrien aufhielten, als: Antiochus, Heraclitus, Ariſtus.

Auf eine andere Art wirkte die immer weiter um ſich greifende Macht der Römer ebenfalls mächtig zu Verbreitung der griechiſchen Philoſophie mit. Dieſes ſtolze und kriegeriſche Volk, das durch Politik und Eroberungsgeiſt ein Land nach dem andern überwältigte, Macedonien, Griechenland, Aegypten und mehrere Theile von Aſien zu Provinzen des weitläuftigen Reiches machte, ſetzte ſich nach und nach auch in Beſitz aller griechiſchen Gelehrſamkeit und Künſte. Doch in den erſten Jahrhunderten der Republik war die Nation viel zu roh und ungebildet, der größere Theil zu arm und unaufhörlich mit Kriegen, der kleinere und wohlhabendere einzig mit Staatsgeſchäften beſchäftiget, als daß griechiſche Kunſt und Wiſſenſchaft gedeihen; die Einfachheit, Frugalität, Geſchäftigkeit zu groß, als daß ein Verlangen darnach entſtehen konnte. Doch als ſich Reichthum und Wohlhabenheit mehrte, der Hang nach Vergnügungen und Zerſtreuungen, Luxus und Pracht überhand nahm, griechiſche oder in Griechenland gekaufte Sklaven die griechiſchen Erfindungen für das Wohlleben in Rom bekannt machten, nach und nach der Sinn für feinere Lebensgenüſſe durch Dichter und Theater geweckt wurde, der Verkehr mit Griechen ſich erweiterte, ſo öffnete auch auf einmal Rom der griechiſchen Literatur die Thore, und nahm ſie mit Vergnügen auf. Gegen die Philoſophie der Griechen blieb aber immer eine gewiſſe Art von Mißtrauen und Geringſchätzung übrig, welches ſich theils aus dem Charakter, der Denkart und dem Staatsintereſſe der Römer, theils aus der Art und Weiſe, wie die Römer die erſte Bekanntſchaft mit griechiſchen Philoſophen machten, erklären läßt.

Wenn man auch den Römern nicht ganz und gar alle Anlagen eines originalen Geiſtes in Wiſſenſchaften und Künſten abſtreiten will, ſo muß man doch geſtehen, daß die eigne Erfindungskraft in keinem Zweige derſelben

ſich hervorgethan hat, es ſey nun, daß es dieſem Volke an dieſen Geiſtesanlagen gebrach, oder daß die Staatsverfaſſung, Erziehung und Beſchäftigung der Römer in einer Reihe von Jahrhunderten die Entwickelung derſelben nicht begünſtiget und unterſtützt hatten. Nicht als Originalgenie's, ſondern als glückliche Nachahmer und Nachbilder glänzten ſie. Und dazu trug unſtreitig die Erziehung des jungen Römers, welche ganz dem Staatsintereſſe angemeſſen war, das meiſte bei. Nicht Bildung des Geiſtes an ſich, ſondern Tauglichkeit zu dem Dienſt des Staates war die Hauptmaxime, welcher die Erziehung unterworfen war. Rom brauchte vorzüglich Krieger und Staatsleute, kluge Staatsverwaltung und Kriegskunſt war der höchſte Ruhm, nach welchem ein Römer ſtreben konnte; alle Tugenden und Geiſtesvorzüge waren dem Patriotismus und dem Staatsintereſſe untergeordnet. Hierdurch bildete ſich eine gewiſſe beſchränkte Denkungsart, die das Aufſtreben des Geiſtes hinderte, eine engherzige Politik, die Rom für den orbis terrarum nahm, und alles Große und Edle nur auf die Erhaltung und Vergrößerung dieſes Staats bezog, ein gewiſſer Nationalſtolz, der blind für eigene Vorzüge, und ungerecht gegen Vollkommenheiten anderer Art als die einheimiſchen machte [2]). Hinter dieſen Stolz verbarg ſich oft die Politik, welche die Staatsverfaſſung,

2) Ein Beweis iſt davon Cato's Urtheil über den Sokrates: er ſey ein Schwätzer geweſen, der die Sitten und die Denkungsart ſeines Volkes habe umkehren, und ſich zum Alleinherrſcher des athenienſiſchen Staats machen wollen. Plutarch im Leben des Cato C. 23. Mehr zu bewundern iſt es, daß ſelbſt der aufgeklärte Cicero ſich zuweilen Urtheile erlaubt, die nur aus verblendetem Nationalſtolze entſpringen konnten. Z. B. *Tusc. Quaest.* I. c. 1. Sed meum iudicium semper fuit, omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos, aut accepta ab illis feciſse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.

faſſung, und vorzüglich auch die angemaßten Vorrechte der Patricier nicht beſſer zu ſchützen wußte, als durch Beſchränkung der emporſtrebenden Geiſtesbildung, durch Unterdrückung des Forſchungsgeiſtes und einer freiern Denkungsart, durch Feſtſtellung der Tauglichkeit zu Staatszwecken als beſtimmten Grenze des menſchlichen Wiſſens [3]).

Am meiſten ſträubten ſich dieſe Nationalvorurtheile gegen Mathematik und Philoſophie. Die erſte fand bei den Römern nie, die zweite erſt nach vielen Hinderniſſen Eingang, und würde vielleicht nie öffentlich geduldet worden ſeyn, wenn nicht Carthago, Roms gefährlichſte Nebenbuhlerin, vernichtet worden wäre. Als im Jahr der Stadt Rom 698 die berühmte Geſandtſchaft der Athenienſer, welche aus den drei berühmteſten Philoſophen jener Zeit, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Critolaus und dem Akademiker Carneades beſtand, nach Rom kam, und bis ihr Geſchäft abgethan war, Vorträge über mancherlei Gegenſtände hielt, machte die Neuheit ſolcher Forſchungen, und die bezaubernde Beredtſamkeit vorzüglich des Akademikers einen außerordentlichen Eindruck auf die edlen jungen Römer, und entflammte ihre Wißbegierde ſo, daß ſie darüber ihre ſonſtigen Vergnügungen und gewöhnlichen Beſchäftigungen vergaßen. Dieſes gefiel einigen Römern; allein der alte Cato ſah weiter, und befürchtete, die Jünglinge möchten, von den Griechen angeſteckt, lieber durch Bildung des Geiſtes und wiſſenſchaftliche Thätigkeit, als durch Kriege und Thaten ſich auszuzeichnen wünſchen, und das Staatsintereſſe bedürfe mehr der Thatkraft, als des wiſſenſchaftlichen Denkens und der ſchönen Redekünſte. Denn

3) Plutarch. *Cato* c. 22. Cicero *Tusc. Quaest.* I. c. 2. in summo apud illos honore Geometria fuit; itaque nihil Mathematicis illustrius. At nos metiendi ratiocinandique utilitate huius artis terminavimus modum.

Denn überhaupt hatte Cato keinen Gefallen an der Geiſtescultur der Griechen, und am wenigſten liebte er ihre Philoſophie, die die Sachen ſo ſcharf beſtimmt, den Unterſchied zwiſchen dem, was gewöhnlich geſchieht, und zwiſchen dem, was ſeyn ſollte, ſo klar ins Licht ſetzt. Cato war bei der Vorleſung zugegen, in welcher Carneades für und wider die Gerechtigkeit mit ſo hinreißender Beredtſamkeit geſprochen hatte; er hatte unter andern auch die kühne Aeußerung gehört: die Römer müßten, wenn ſie gerecht ſeyn wollten, alle eroberte Länder zurückgeben, zu ihren alten Hütten zurückkehren, und aller ihrer Herrlichkeit und Pracht entſagen[4]). Konnte ein Mann, wie Cato, der bei allem Ruhme der ſtrengen Gerechtigkeitsliebe, der Vergrößerung und Befeſtigung der römiſchen Herrſchaft, wenn es die Umſtände wollten, das Recht nachſetzte, gegen ſolche kühne Aeußerungen gleichgültig ſeyn, mußte er nicht eine Philoſophie fürchten, welche alles der freien Unterſuchung und Prüfung unterwarf, und leicht Fragen veranlaſſen konnte, welche dem Beſitzſtande der reichen und vornehmen Römer gefährlich werden konnten. Daß dieſes nicht ſeine eigenthümliche, ſondern überhaupt römiſche Denkungsart war, ſieht man aus dem Erfolg ſeiner Vorſtellungen in dem Senate; es ſey nicht klug, ſagte er, dieſe Männer ſo lange in Rom verweilen zu laſſen, man müſſe die Rechtsſache, derentwegen ſie gekommen ſeyen, in der größten Geſchwindigkeit abthun, damit ſie zu ihren Hörſälen zurückkehren und die griechiſche Jugend belehren könnten, die römiſchen Jünglinge aber wie vorher den Geſetzen und Obern gehorchten [5]). Die Geſandten wurden bald

4) Lactantius *divin. institut.* l. V. c. 14. 16. Vergl. 3. B. S. 353. f.

5) Plutarchus *Cato* c. 22. 23. Nicht weniger eingenommen war Cato gegen die griechiſchen Aerzte.

bald entlaſſen, und es erſchien kurz darauf ein Befehl, daß kein griechiſcher Philoſoph in Rom ſolle geduldet werden, ſo wie ſchon vorher ein ähnlicher gegen die griechiſchen Rhetoren ergangen war [6]. Es war Staatsmaxime, nichts Neues aufkommen, ſondern alles bei dem Alten zu laſſen.

Aber bald darauf änderten ſich die Zeitumſtände; Carthago und Corinth wurden zerſtört; Rom hatte keinen Feind zu fürchten; der Reichthum und die Prachtliebe vieler Familien ſtieg auſſerordentlich; das Verkehr mit den Griechen, die nun gröſtentheils unter römiſche Botmäßigkeit ackommen waren, nahm zu; jene Staatsmaximen verloren nach und nach ihre Kraft; die Sieger befreundeten ſich immer mehr mit den Beſiegten. Noch in dem Zeitalter des Cato des Strengen fanden Scipio Africanus der jüngere, Lälius, Q. Tubero, Q. Mucius Scävola und Rutilius Fannjus, Geſchmack an der griechiſchen Philoſophie; Panätius war der gemeinſchaftliche Freund derſelben, und er war es hauptſächlich, der die Neigung zum Studium der griechiſchen Philoſophie unter den edlen Römern dauerhafter gründete. Es fehlte von dieſer Zeit an nicht an Römern, welche ihren Geiſt durch Philoſophie aufzuklären ſuchten, einen vertrauten Umgang mit griechiſchen Gelehrten pflogen, ſie auf ihren Reiſen in Staatsgeſchäften beſuchten; immer mehrere Griechen fanden ſich in Rom ein, die ſich wetteiferten, griechiſche Literatur auf römiſchen Boden zu verpflanzen; nach dem Mithridatiſchen Kriege ſtellten Sulla und Lucull anſehnliche Bibliotheken in Rom auf, in welchen auch die Werke des Ariſtoteles ſich befanden, die bisher in Griechenland ſo gut als vergraben geweſen waren.

Bei allen dieſen Beförderungsmitteln wollte doch die Philoſophie nicht gedeihen; ſie blieb bloß Privatſache einzelner

6) Aulus Gellius *Noct. Attic.* I. XV. c. 11.

…n auch philoſophiſchen Schriften die Philoſophie ge-
ihre Verächter und Tadler vertheidigen, und zeigen,
ſie eines edlen Römers nicht unwürdig ſey, noch an
Beſorgung öffentlicher Geſchäfte hindere. Es war
Geiſtesbedürfniß einiger Wenigen, und auch dieſes nicht
ner rein. Bei den meiſten mußte erſt das Staatsin-
ſſe und die Brauchbarkeit in den öffentlichen und ge-
tlichen Verhandlungen das Streben des denkenden
ſtes wecken und beleben; ſelten erwachte in einem Rö-
ein reinwiſſenſchaftlicher Geiſt; die Anwendung der
iloſophie auf das öffentliche und häusliche Leben, mit
m Worte, Lebensweisheit war die Geſtalt, welche
Philoſophiren bei den Römern im Durchſchnitt an-
m. Ungeachtet daher die Hauptſchulen der griechiſchen
iloſophie Anhänger unter den Römern fanden, je nach-
die Denkungsart und der Charakter für das eine oder
ere entſchied, ſo bildete ſich doch kein förmlicher Sek-
eiſt, ſondern eine liberalere Maxime, das Gute, wo
ch finde, zu ſchätzen und zu benutzen, faßte Wurzel,
ſelbſt diejenigen Stoiker, welche die Philoſophie ei-
lich zuerſt in Rom einführten, Panätius und Poſido-
, waren dieſer liberalen Denkungsart nicht abhold.

Aber nie waren die Zeitumſtände für die Philoſophie
günſtig. Nachdem die einſchränkende Staatspolitik
Einfluß verloren hatte, nahm Luxus, Schwelgerei

liche Aufmunterungen und Unterſtützungen den tiefern Verfall der Sitten und der gelehrten Studien nicht aufhalten. Zwar fehlte es zu keiner Zeit an Philoſophen; aber die meiſten der ſich ſo nennenden waren, mit wenigen Ausnahmen, mit keinem Intereſſe für die Wiſſenſchaft erfüllt; ſie unterrichteten die Jünglinge, oder dienten zur Vermehrung und Beluſtigung der Cirkel der Vornehmen, und verſchmäheten zum Theil auch nicht die niedrigen Künſte des Broterwerbs. Von den würdigern, die dieſen Namen führeten, befleißigten ſich einige bloß der Kunde älterer Syſteme, ohne einen höher ſtrebenden Trieb des Geiſtes zu empfinden, oder ſie betrachteten die Philoſophie nur für eine Schule ihres eignen Lebens.

Unter dieſen Umſtänden darf man ſich nicht wundern, wenn die Philoſophie durch die Römer keine Progreſſen machte. Indeſſen war doch ſelbſt bei dem Stillſtande der wiſſenſchaftlichen Fortſchritte die Verpflanzung der philoſophiſchen Secten und der Denkmäler der beſten griechiſchen Köpfe in das römiſche Reich nicht ohne Gewinn. Denn ohne die Dazwiſchenkunft der reichen und üppigen Römer wären wahrſcheinlich die Geiſteswerke der größten Denker (wie z. B. des Ariſtoteles) ein Raub des Moders, oder doch nicht ſo bekannt geworden; und ohne die Kunſt des Cicero, womit er griechiſche Philoſopheme über intereſſante Gegenſtände ſo anziehend zuſammenſtellt und beurtheilt, würde ſelbſt unſere Kenntniß der griechiſchen Philoſophie noch weit unvollſtändiger und lückenhafter ſeyn. Das große römiſche Reich, welches Europa mit mehreren Ländern Aſiens und Afrika's in Vereinigung brachte, beförderte die allgemeinere Ausbreitung der griechiſchen Philoſophie; allenthalben, wo römiſche Cultur hingedrungen war, wurden Schulen angelegt, und auf denſelben auch Philoſophie gelehrt. Dieſes alles diente dazu, daß der vorhandene Bildungsſtoff erhalten, der

Same

Same zu künftigen Geiſtesbildungen des neuern Europa ausgeſtreuet, und die dereinſtige größere Vervollkommnung nach mehreren dazwiſchen getretenen Hinderniſſen vorbereitet wurde. Beſonders merkwürdig iſt der Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie auf das römiſche Recht, wodurch dieſes manche philoſophiſche Idee empfing, welche in neuern Zeiten zur Entwickelung des Naturrechts fruchtbar wurde.

Einflußreicher als alle dieſe Begebenheiten war, wenn auch nicht gleich anfänglich, die Einführung des Chriſtenthums. Unter einem kleinen, nicht ſehr geachteten Volke trat ein Mann auf, der durch ſeine Schickſale, wie durch ſeinen erhabenen Charakter, muſtervolles Leben, und ſeine der Verbreitung echtreligiöſer und ſittlicher Denkungsart geweihete Thätigkeit, welcher er ſelbſt ſein Leben aufopferte, ſeinem Namen ein ewiges Gedächtniß ſtiftete, und ohne alle gelehrte Vorbereitung durch die Kraft ſeines eignen Geiſtes eine Religionslehre gründete, welche mit Verzichtleiſtung auf alles ſpeculative Wiſſen nur Vertrauen zu Gott und redlichen Eifer in Erfüllung der Menſchenpflichten forderte. Durch ſein Wirken begann eine Umwandelung in der Denk- und Geſinnungsart, welche unter mancherlei Veränderungen, Hinderniſſen und Verunſtaltungen, über den größten Theil des Menſchengeſchlechts die heilſamſten Folgen vorbereitet und bewirkt hat. Ungeachtet das Chriſtenthum durch ſeinen Charakter der Reinheit und Einfalt des Herzens mehr für den großen Haufen, als für die Gebildetern berechnet ſchien, ungeachtet es weder von philoſophiſchen Begriffen ausging, noch ein beſonderes Syſtem philoſophiſcher Kenntniſſe begünſtigte, ſo hatte es doch auf die wiſſenſchaftliche Bearbeitung einen großen, lange dauernden, ſehr verſchiedenen Einfluß. Das Chriſtenthum enthielt für das erſte einen ſehr fruchtbaren Stoff zu philoſophiſchen Unterſuchungen, weil es die geläutertſten Begriffe von Tugend und Religion,

ohne

ohne wiſſenſchaftliche Begründung und ſyſtematiſche Ausführlichkeit, und manche neue Anſichten aufſtellte. Dieſe Ideen ließen ſich von ſehr verſchiedenen Geſichtspuncten anſehen, unter mannichfaltige Grundſätze ordnen, und auf mehr als eine Art ſyſtematiſch bearbeiten, ſo daß dabei der eigenthümliche Geiſt der Lehre bald unverletzt erhalten wurde, bald mehr oder weniger verloren ging. Nie würde man dieſe Arbeit mit ſo vielem Eifer betrieben haben, wenn nicht der Glaube an den göttlichen Urſprung der chriſtlichen Religion und die göttliche Inſpiration der erſten Verkündiger derſelben die Vorſtellung erzeugt hätte, daß hier nicht allein von Gott geoffenbarte, mithin untrügliche und unwiderſprechliche Wahrheiten, ſondern auch die einzige Norm und Richtſchnur aller Wahrheit zu finden ſey. Nicht alle denkende Köpfe fühlten ſich geneigt, dieſen Glauben zu dem ihrigen zu machen, und als die chriſtliche Lehre ſich ausbreitete, fanden ſich ſchon Lehrſyſteme von feſtgegründetem Anſehen. Die Kirchenväter fanden daher genug zu thun, das übermenſchliche Anſehen der Offenbarungsurkunden zu beweiſen und zu vertheidigen, das Anſehen der heidniſchen Philoſophen zu widerlegen, zu zeigen, daß alles Gute und Wahre, was in denſelben gefunden werde, aus einer und derſelben Quelle mit den chriſtlichen Religionswahrheiten gefloſſen ſey, daß alles Uebrige, was mit dem Inhalt der Religionsurkunden nicht übereinſtimme, oder mit denſelben ſtreite, menſchlichen Urſprungs, trüglich und falſch ſey.

Dieſe Geiſtesbeſchäftigung zog nach dem erſten Anſcheine den menſchlichen Geiſt von der wahren Philoſophie ab, denn wo die Vernunft höhern Ausſprüchen unterworfen wird, da hört eigentlich Philoſophie auf; aber nach langen Verirrungen diente eben dieſe ſupernaturaliſtiſche Tendenz dazu, die Würde der Vernunft und der Philoſophie deſto feſter zu begründen, ihre Anſprüche in die ge-

hörigen Gränzen zu ſetzen, und gegen alle Willkür zu verwahren. Kurz, was Stillſtand ſchien, war nur ein ſtilles Fortwirken für die Sammlung neuer Kräfte und die Ebnung und Aufräumung des ſichern Weges zur Wiſſenſchaft; war vielleicht nothwendig, um der Philoſophie die Geſtalt und Eigenheiten zu geben, wodurch ſie auf die neueuropäiſche Cultur wirken, und von dieſer wieder wechſelſeitig modificirt werden konnte. Doch ohne noch dieſe entferntern Folgen in Anſchlag zu bringen, iſt einleuchtend, daß die Berührung der chriſtlichen Religionslehre mit der Philoſophie, wie wir ſie vorhin angegeben haben, nicht nur neue Unterſuchungen auf die Bahn bringen, ſondern auch ſelbſt größtentheils das Intereſſe an den ſchon vorhandenen erhalten und neu beleben mußte, und daß ohne dieſe Gährung und Aneinanderreibung vielleicht eine völlige Barbarey eingetreten ſeyn würde. Der Speculationsgeiſt, der ſich allmälig verloren hatte, und nur in den Schwärmereien der Neuplatoniker wieder eine neue Nahrungsquelle erhielt, wurde durch die Verbindung mit der poſitiven Theologie wieder von neuem angefacht; er nahm nun ſeinen Hauptſitz in der Theologie, welche, nachdem ſie eine Zeitlang um die Alleinherrſchaft mit der Philoſophie geſtritten hatte, endlich alle Philoſophie, doch nur eine Zeitlang, verſchlang. Unter dieſen Kämpfen und eitlen Anſtrengungen der Speculation ging die Moral ziemlich leer aus, und der reine Sinn für Moralität und Religion, der in dem Chriſtenthum verwahrt war, und hier und da nur einer Aufhellung und Beſtimmung bedurfte, um wahre Tugend zu befördern, blieb faſt ohne alle Cultur, bis durch die Philoſophie nach langem Hin- und Herſchwanken der ſichere Grund zur Wiſſenſchaft gelegt, ihre Gränzen und Umfang beſtimmt, die Gränzlinie zwiſchen Wiſſen und Glauben mit feſter Hand gezogen, und der Vernunft ihr Recht wieder gegeben, und, mit einem Wort, durch die Philoſophie das wirklich geleiſtet wurde,

was

was durch die Theologie nur angedeutet und in regem Bewußtſeyn erhalten worden war.

So wie das Chriſtenthum gegen ſeine urſprüngliche Beſtimmung bald den Speculationen preis gegeben wurde, wozu die ſupernaturaliſtiſche Tendenz deſſelben ſo leicht verleitete, ſo nahm es auch bald mehr, bald weniger von dem herrſchenden Zeitgeiſte an, der auf Philoſophie, Wiſſenſchaften und Künſte ſeinen Einfluß verbreitete. Wir müſſen dieſen wegen ſeiner wichtigen Folgen noch etwas umſtändlicher unterſuchen. Da die cultivirteſten Länder der Welt unter ein großes Reich vereiniget waren, ſo müſſen wir unſern erſten Blick auf die herrſchende Denkart und Lebensweiſe der großen Hauptſtadt richten; denn dieſe theilte ſich nach und nach auch den übrigen Provinzen mit.

Die unermeßlichen Reichthümer, welche durch Plünderung eines großen Theils des Erdbodens in Rom zuſammengehäuft waren, die Jagd nach Vergnügungen und Zerſtreuungen aller Art, Schwelgerei und Luxus, das unruhige Ringen nach immer vergrößertem Vermögen, und das leichtſinnige Verſchwenden des errungenen, das den übermäßigen Reichthum begleitete, beförderten das große Sittenverderben, welches ſchon in den Zeiten der Republik einzubrechen anfing. Daß es zu einer ſo fürchterlichen Höhe ſtieg, und wie ein Krebsſchaden um ſich fraß, wie es Seneca und Tacitus ſchildern, darf weniger befremden, wenn man die gewöhnlichen Sitten großer Städte, die bürgerlichen Kriege und Zerrüttungen des Staats, die Reihe ſchlechter verdorbener Regenten, und ſo mehrere andere Zeitumſtände bedenkt [7]).

7) Eine umſtändliche Schilderung des Sittenverderbens bei den Römern nach allen ſeinen Geſtalten findet man in C. Meiners Geſchichte des Verfalls der Sitten, der Wiſſenſchaften und der Sprache der Römer. Wien 1791.

Die Folgen von dieſem Sittenverderben waren auch für die Cultur des Geiſtes von großer Bedeutung. Alles Dichten und Trachten ging nur auf kleinliche nichtswürdige Dinge, und alles Sinnen und Streben nach edlen großen Zwecken war in dem Strudel unnatürlicher Lüſte verſchlungen. Eine Abſpannung, Erſchlaffung und Schwäche der Körperkräfte, ſo wie der Energie des Geiſtes, wurde immer ſichtbarer, immer ausgebreiteter und folgereicher; Rohheit und abergläubiſche Denkungsart nahm immer mehr überhand. Dieſelbe Umwandelung, welche die Schwelgerei in einzelnen Individuen hervorbringt, findet auch in ganzen Nationen Statt. Durch Lüſte verdorbene Menſchen verfallen entweder in thieriſche Rohheit, wenn unnatürliche Genüſſe noch nicht im Stande waren, die Fülle der körperlichen Kräfte ganz aufzuzehren, oder aus Schwachheit des Verſtandes ergeben ſie ſich dem ſinnloſeſten und abergläubiſchſten Gottesdienſte; zu ſchwach, ihre Sinnesart ganz umzuändern, zu kraftlos, den Verſuchungen zu widerſtehen, in ihrem Gewiſſen unruhig über die thörigte und zwecklos vergeudete Lebenszeit, und doch zu träge und kraftlos, in würdigern Thaten das Bewußtſeyn ihrer Nichtswürdigkeit auszulöſchen, ſuchen ſie entweder in leerem Ceremoniendienſt die innere Stimme ihrer richtenden Vernunft zu betäuben, oder doch die Gnade des Himmels ohne alle Selbſtüberwindung zu erkaufen. Dieſe Denkungsart war auch in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt die herrſchende in dem größten Theile des römiſchen Gebietes. Zwar haben wir nur vorzüglich von der Hauptſtadt und von den höhern Ständen derſelben umſtändliche Zeugniſſe; aber mit Grund kann man auf die übrigen Provinzen und Theile des Reiches ſchließen, daß eine eben ſo unaufgeklärte, grobſinnliche Denkungsart, wenn auch in geringem Grade und mit weniger groben Ausbrüchen, ſich verbreitet hatte, da der Keim der Religionsſchwärmerei und des Aberglaubens in der religiöſen

giöſen Verfaſſung aller Völker ſchlummerte, und nur auf äußere Veranlaſſungen wartete.

Dieſe überhandnehmende abergläubiſche Denkungsart offenbarte ſich durch mehrere ſprechende Zeichen der Zeit. Zu keiner Zeit war man ſo nachgiebig und tolerant gegen allen fremden Cultus; vielmehr zeigte ſich ein ſtarker Hang, fremde Gottheiten aufzunehmen, ihnen Tempel zu erbauen und die Gebräuche ihres Dienſtes einzuführen. Vorzüglich nahm in Rom der Dienſt der Iſis und des Oſiris überhand. Myſterien und religiöſe Geheimnißkrämerei waren nie mehr in Schwang. Ein auffallendes Factum dieſer Art bietet der philoſophiſche Kaiſer Antonin dar, der, als er die Marcomannen bekriegen wollte, allen in- und ausländiſchen Gottheiten opfern, und fremde Prieſter nach Rom kommen und um Sieg beten ließ, die ganze Stadt durch Verſöhnungsopfer reinigte, und alles that, was der Fanatismus nur eingeben konnte. Keine religiöſe Sitte und Handlung war ſo unſinnig und thörigt, die nicht zur Schande des menſchlichen Verſtandes mit dem größten Eifer ausgeübt worden wäre [8]). Zu keiner Zeit wurden die Tempel fleißiger beſucht, die Götter ceremonioſer verehret, mit mehreren unheiligen Bitten und Wünſchen geplagt, als wenn die Sittenloſigkeit und Irreligioſität am größten war [9]). Schon war man nicht mit den einhei-

8) Seneca *contra superstitiones*, bei Augustinus *de civitate Dei*. VI. c. 10. Si cui intueri vacet quae faciunt, quaeque patiuntur, inueniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus, furere eos, si cum paucioribus furerent; nunc sanitatis patrocinium est insanientium herba.

9) Seneca *Epistol.* X. Nunc enim quanta est dementia hominum? Turpissima vota diis insusurrant; si quis admoverit aurem, conticescent, et quod scire hominem nolunt, Deo narrant. *Persius* Sat. II.

heimiſchen Traumdeutern und Wahrſagern zufrieden; Sterndeuter aus Chaldäa und Schickſalsdeuter aus andern Ländern überſtrömten Rom und Italien, und ihre betrügeriſche Kunſt fand die willigſte Aufnahme [10]). Bei dem gewöhnlichen Thun und Treiben faſt aller Stände der Hauptſtadt war das Gepräge der Natürlichkeit faſt ganz verwiſcht, der gewöhnliche Naturgang etwas zu Gemeines und Alltägliches. Das Uebernatürliche und Widernatürliche, das Myſtiſche und Geheimnißvolle, Zauhereien und magiſche Mittel fanden faſt durchgehends mehr Eingang und Reiz. Beweiſe davon finden ſich in den meiſten Schriftſtellern jener Zeit. Daher war es einem Apollonius und Alexander leicht, durch handgreifliche Künſte ſich den Glauben von übermenſchlichen Weſen zu verſchaffen; und nur wenige Männer beſaßen Geſundheit und Stärke genug, um ſich nicht mit dem großen Haufen betrügen zu laſſen.

Zum Glück der Menſchheit gab es freilich zu allen Zeiten Männer, welche mit ihrem freien und edlen Geiſt der anſteckenden Seuche, der herrſchenden Mode und Thorheit trotzten; aber wenige, die nicht, ſich ſelbſt unbewußt, von dem Zeitgeiſte etwas angenommen hätten. Auch war in der Hauptſtadt des Reichs wegen des beſtändigen Zufluſſes von Menſchen allerlei Nationen und des zu großen Gewühles die Summe des Verderbens größer, als in allen Provinzen; aber auch dieſe boten denſelben Stoff zu einem ähnlichen Gemälde, nur nicht in ſo grellen und vereinigten Zügen dar. Dieſelben Fehler und Thorheiten der Hauptſtadt zeigten ſich in allen Provinzen, nur mehr in vereinzelten Gruppen; die gleichgeſinnten wurden von dem glän-

10) Iuuenalis *Sat.* VI, v. 548 seq. Tacitus *Annal.* XII. c. 52 — XVI, c. 31. *Histor.* 1. 22. Genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in ciuitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.

glänzenden Elende der Stadt angezogen, und viele durch die Gewalt des Beiſpiels verdorben. Die Leichtgläubigkeit, der Wunderglaube, der Aberglaube, die Schwärmerei waren überall verbreitet, nur in einer Provinz mehr als in der andern.

Noch ein Zug des Zeitgeiſtes muß hier ausgezeichnet werden, nämlich der Religionsindifferentismus. Der größere Verkehr mehrerer Nationen unter einander näherte auch die entgegengeſetzteſten Religionsvorſtellungen; und je mehr die innere Frömmigkeit verſchwand, und nur der äußere Cerimoniendienſt übrig blieb, deſto weniger ſträubte man ſich gegen die Aufnahme und Einführung eines fremden Cultus, welchen vielmehr der Reiz der Neuheit im Gegenſatz des Alltäglichen empfahl. Auch die abergläubiſche Gottesfurcht wirkte mit dabei. Daher kam es, daß in dem römiſchen Reiche alle Religionscultus neben einander geduldet und geſchützt wurden. Freilich beruhete dieſe Toleranz auf keinen ſichern Gründen, und nicht ſelten ſtörte der deſpotiſche Wille der Kaiſer aus mancherlei Triebfedern den äußern Religionsfrieden. Am meiſten Widerſtand fand das Chriſtenthum, weil es verkannt wurde, und reinere Geſinnungen lehrte, die dem größten Theile der damals lebenden Menſchen fremd waren; aber ungeachtet aller Schwierigkeiten breitete es ſich doch immer mehr aus. Durch Kaltſinn und Gleichgültigkeit wurde einer gereinigtern und der Vernunft angemeſſenern Religion der Eingang vorbereitet.

Dieſer Zeitgeiſt äußerte ſeinen Einfluß auch auf die philoſophiſchen Schulen, ſowohl auf die ſchon vorhandenen, als die neu entſtandenen, auf beide aber auf eine andere Weiſe. Die epikuräiſche Philoſophie blieb im Ganzen am meiſten unverändert. Ihr Streben ging auch jetzt dahin, das Intereſſe des Verſtandes zu befördern, und allen Einfluß der Vernunftideen, vorzüglich der religiöſen,

giösen, in dem Menschen zu zernichten. Ihre zahlreichen Anhänger suchten und lehrten nur frohen Lebensgenuß, ohne sich um den Lauf der Weltbegebenheiten, um die Verwaltung öffentlicher Geschäfte viel zu bekümmern, oder an der Cultur der Wissenschaften starkes Interesse zu nehmen. Indessen fand doch die Denkungsart dieser Männer, ihr natürlich gesunder Verstand, ihr Widerwille gegen allen Aberglauben, mystische und magische Thorheiten, gerade in diesen Zeiten nur zu viel Gelegenheit, sich um die Menschheit verdient zu machen. So waren es vorzüglich Epikuräer, welche sich den Betrügereien des Gauklers Alexander entgegensetzten [11]). Auch waren diese Philosophen, und die ihnen ähnlich denkenden Männer, wie Lucian und Celsus, vielleicht die einzigen, welche den Muth hatten, gegen die Blendwerke der Magie zu schreiben.

Anders verhielt es sich mit den Stoikern. Ihr System vereinigte Philosophie mit der Volksreligion, und nahm daher auch Träume, Wahrsagung und alle abergläubische Vorstellungen derselben in Schutz. Diese Denkungsart, welche nur bei wenigen durch ihre erhabenen moralischen Grundsätze unwirksam gemacht wurde, fand einen starken Berührungspunct in dem Zeitgeiste. Die herrschende Denkungsart verstärkte diese Tendenz ihres Systems, und sie begünstigten dagegen wieder manche Thorheit. Auch brachte diese Aehnlichkeit der Vorstellungen, diese Anschmiegung an das Zeitalter manche Verschlimmerung des Charakters hervor; dagegen wurde aber auch diese supernaturalistische Stimmung bei einigen, wie vorzüglich

11) Lucianus Alexander 5. B. Zw. A. S. 89. οἱ μεν γαρ αμφι τον Πλατωνα και Χρυσιππον και Πυθαγοραν φιλοι, και ειρηνη βαθεια προς εκεινους ην. ὁ δε ατεγκτος Επικουρος (ὑτω γαρ αυτον ονομαζεν) εχθιστος, δικαιως ταυτα εν γελωτι και παιδιᾳ τιθεμενος. p. 99. 103. 106.

züglich bei dem Antonin ſichtbar iſt, durch ihre ſittliche Geſinnungsart veredelt. Aber alle die Nachtheile, welche daraus entſprangen, wurden der Menſchheit reichlich vergolten durch die ſittlichen Grundſätze, welche der Stifter der Stoa in ſeinem Syſtem entwickelt hatte, und welche durch die zahlreichen Bekenner dieſer Schule fortgepflanzt und weiter verbreitet wurden. Sie waren ein Damm gegen das immer mehr um ſich greifende Sittenverderben, ſie prägten Mäßigkeit, Geduld, Standhaftigkeit, einen freien Sinn, und ein offenes gerades Handeln, Unerſchütterlichkeit in ſeinen Ueberzeugungen, und Verachtung aller äußern Dinge, wenn ſie im Widerſpruche mit dem Gewiſſen waren, ein. Die Stoa war in dieſer Rückſicht die Pflanzſchule der edelſten Menſchen in jenen verdorbenen Zeiten, ein Vereinigungspunct für alle, welche nicht von dem Strome der Sittenloſigkeit fortgeriſſen wurden, und ſie wirkte um ſo wohlthätiger für die Menſchheit, je mehr die meiſten Stoiker befliſſen waren, ihr philoſophiſches Syſtem immer mehr von allen unnützen Speculationen und leeren Subtilitäten zu ſäubern, ſie dagegen ganz dem praktiſchen Leben anzupaſſen.

Neben den Stoikern traten in dieſem Zeitraum auch wieder Cyniker auf, die für die Wiſſenſchaft gar nichts thaten, und ungeachtet alles geräuſchvollen Strebens, gleich dem Herkules die Welt von den moraliſchen Ungeheuern zu reinigen, doch ſehr wenig wirkten. Sie waren in ihrer Lebensart gleichſam die philoſophiſchen Mönche, welche durch ihre freiwillige Entſagung aller feinern Genüſſe des Lebens, Einſchränkung auf die roheſten Bedürfniſſe, durch die härteſte Lebensart, Beleidigung alles Wohlſtandes, durch den zügelloſeſten Spott über Thorheiten und Laſter, ſelten einen Menſchen beſſerten, nur Auszeichnung der Sonderbarkeit ſuchten und fanden, und nicht ſelten bei der ausgearteten vornehmen Welt, der alles

Natür-

Natürliche zu gemein und alltäglich war, als Luſtigmacher zur Kurzweil dienten. Ihr Spott erregte nur Lachen, und ihre Strafpredigten wurden meiſtens durch ihr eigenes ärgerliches Leben entkräftet. Unter ihnen fanden ſich nur wenige von edler Denkungsart, die, wie ein Demetrius, Demonax und Oenomaus bei allem Cynismus die Humanität nicht verläugneten; die meiſten trieben die cyniſche Lebensart nur als Gewerbe, um bei allem Müßiggange und Scheinheiligkeit ungehinderter ihren Lüſten fröhnen zu können. Daher züchtigten die eben genannten Männer, gleich dem Lucian, die Laſter und Thorheiten der übrigen ausgearteten Cyniker; auch erklärten ſie ſich ſehr frei über den Betrug der Orakel und alle Arten von Aberglauben — ein Punkt, worin ſie mehr den Epikuräern als den Stoikern ähnlich waren.

Plato's Philoſophie war durch Antiochus Bemühungen, die Skepſis der neuen Akademie mit dem Dogmatismus der alten zu vereinigen, durch die Hochſchätzung einiger angeſehenen Stoiker, durch Cicero's Urtheile und glückliche Uebertragung mehrerer Stellen und Sätze dieſes Philoſophen in die lateiniſche Sprache, aus der Vernachläſſigung wieder hervorgezogen, in welche ſie durch verſchiedene Urſachen verfallen war. Mehrere Erzeugniſſe ſeines mit hohem Fluge der Einbildungskraft gepaarten philoſophiſchen Geiſtes boten mehrere Berührungspunkte mit dem Zeitgeiſte dar. Vorzüglich beförderte ſeine myſtiſche Sprache von der Erhebung des Geiſtes zu dem Ueberirdiſchen, ſeine philoſophiſchen Träume von der Weltſeele den religiöſen und aſtrologiſchen Aberglauben. Daher wurde die pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie jetzt ſehr enge verſchwiſtert, weil dieſe Tendenz des Zeitalters in beiden gleiche Nahrung fand, und um ſo mehr befeſtigte ſich der Glaube, daß auch Plato urſprünglich ſeine Hauptſätze aus der pythagoräiſchen Philoſophie geſchöpft habe.

habe. Uebrigens zeichnete ſich keiner dieſer neuen Platoniker durch irgend philoſophiſchen Geiſt aus; die meiſten waren nur mehr oder weniger glückliche Commentatoren, welche durch die Vermiſchung mit andern Philoſophemen, oder durch Verſchmelzung ſchwärmeriſcher Grillen mit platoniſchen Ideen meiſtentheils mehr Finſterniß als Licht über den göttlichen Philoſophen verbreiteten. Für die Cultur und Aufklärung der Menſchheit wirkten dieſe Männer eben ſo wenig, als ſie die Fortſchritte der Wiſſenſchaft beförderten; ihr ganzes Verdienſt beſtehet darin, daß ſie einige Philoſopheme des Plato im Andenken erhielten und wieder auffriſchten.

Die peripatetiſche Schule erhielt in dieſem Zeitraume, nachdem die Schriften des Ariſtoteles wieder bekannter worden, mehrere Bearbeiter. Einige ſchränkten ſich blos auf die Erklärung derſelben ein, und ſuchten die dunkeln Sätze des Stagiriten blos aus ihm ſelbſt, ohne Vermiſchung mit andern Philoſophemen, aufzuklären. Andere beſchäftigten ſich mehr mit Vergleichung der peripatetiſchen und platoniſchen Philoſophie, und ſtellten Betrachtungen über die Einheit und Harmonie oder Unverträglichkeit beider an. Eine Menge von Commentarien über einzelne Bücher des Ariſtoteles, worin bald der reine, bald der vermiſchte Peripateticismus erläutert wurde, trat in dieſer Periode an das Licht, welche in der Folge immer noch mehr vermehrt wurde. Selten wurde ein philoſophiſcher Gegenſtand auf eine freiere wiſſenſchaftliche Weiſe unterſucht. Wenn auch dieſe Bearbeitung der ariſtoteliſchen Philoſophie unmittelbar der Wiſſenſchaft keinen beträchtlichen Nutzen brachte, ſo wurde doch der Forſchungsgeiſt erhalten, und ſelbſt der Stoff bereitet, an dem ſich der ſubtile dialectiſche Geiſt der folgenden Zeit üben ſollte.

Selbſt die pythagoräiſche Schule kam in dieſem Zeitraume noch einmal nicht nur wieder empor, ſondern auch

alters koſtete es nicht viel Mühe, dem Apollonii
Tyana das Anſehen eines übermenſchlichen Weſens
der Magie den Schein von göttlicher Weisheit
ſchaffen.

In allen dieſen Schulen war mehr oder weni
Beſtreben ſichtbar, die Philoſopheme anderer Schu
denen ihrer eignen zu verbinden, zu verſchmelzen u
zuſchmücken; die Neigung, ſich nach dem Geiſt u
ſchmack der Zeit zu bequemen; die Neigung, ab
biſchen Vorſtellungen nachzuhängen, das Wun
dem Natürlichen vorzuziehen, Wunderthätigkeit und
ſagekunſt aus Gründen herzuleiten, das Philoſo
nicht an das Erfahrungsgemäße anzuſchließen, ſ
mit leeren Dichtungen und Phantaſien über die G
des Erfahrungsgebietes hinaus zu ſchwärmen; ein
umirren des Nachdenkens ohne Feſtigkeit der Prin
ohne Streben nach Gründlichkeit und erſchöpfender
ſtändigkeit. Hierin offenbaret ſich eine gewiſſe Ein
keit, Trägheit und Bequemlichkeit des Forſchungs
ſowohl, als eine Unzufriedenheit mit dem bereits
denen, und ein unruhiges dunkles Sehnen nach
Anſichten, ohne Selbſtmacht, ſich dieſelben durch
Energie des Geiſtes zu eröffnen. Und hieraus laſſe
ſowohl die Verſuche, ſchon vorhandene Philoſophen
ſammenzuſetzen und mit einander zu vermiſchen, als

dere nimmt ab, und es entſteht eine freiere Achtſamkeit auf das von andern Denkern Geſagte. Es entſteht ein Geiſt der Auswahl (Eklekticismus), welcher theils von praktiſcher Art iſt, und von der Maxime ausgeht, das Gute, das Wahre, ohne Rückſicht auf irgend ein Syſtem, aufzuſuchen, und zur Cultur der Menſchheit anzuwenden, theils aber mehr theoretiſch iſt, und aus verſchiedenen Quellen entſpringen kann, immer aber ein Zeichen iſt, daß die Syſteme anfangen zu veraltern und neuen Bildungen Platz zu machen. Mit dieſem Eklekticismus verbindet ſich leicht Synkretismus, wenn nämlich der menſchliche Geiſt das Bedürfniß des Forſchens fühlet, aber dabei durch Einſeitigkeit und Trägheit beſchränkt iſt, daß er ein Syſtem ganz zu durchforſchen, oder einen eignen noch nicht betretenen Weg ſich zu bahnen, entweder nicht für nöthig oder zu beſchwerlich findet. Die Vergleichung gegebener Syſteme, die Vereinigung derſelben gewähret eine Beſchäftigung ohne große Anſtrengung des philoſophiſchen Geiſtes, welche durch den dunkeln Gedanken, daß die Vernunft ſich nicht widerſprechen kann, und daß zwei Syſteme, in ſofern ſie durch die Vernunft aufgegeben und zu Stande gebracht worden, einſtimmig ſeyn müſſen, belebt werden kann. Aber weil man bis auf die letzten Principien zurückzugehen zu träge war, ſo hatte Stolz und Dünkel bei dieſen Vereinigungsverſuchen und den dadurch veranlaßten Streitigkeiten den größten Antheil. Wer einmal ein Syſtem angenommen hatte, wollte ſich und andere gerne überreden, daß daſſelbe die volle Wahrheit enthalte, und daß es entweder mit einem andern ihm entgegengeſetzten einſtimmig, oder das letzte falſch ſey.

Die beiden Syſteme, welche auf dieſe Art noch denkende Köpfe beſchäftigten, waren das ariſtoteliſche und platoniſche, weil gerade dieſe beiden durch Zeitumſtände

in

theoretiſchen Vorausſetzungen deſſelben bedacht wa
Ungeachtet durch dieſe Beſchäftigungen die Wiſſenſc
keinen wahren Gewinn erhielt, ſo wurde doch das
dürfniß derſelben, und das Verlangen nach weitern F
ſchritten einigermaßen unterhalten.

Da aber der ſpeculative Geiſt durch keines der v
handenen Syſteme völlig befriediget wurde, ſo ſuchte
durch Benutzung derſelben ein neues darzuſtellen, welch
die Gebrechen nicht hätte, und der Vernunft zuſag
Der Punkt, in welchem alle die Speculation nicht völ
befriedigten, war das Abſolute, und das Verhältni
deſſelben zu dem Endlichen. Dieſe Vernunftideen, dere
ſich der menſchliche Geiſt gar nicht enthalten kann, ver
führen ihn durch das anhängende Bewußtſeyn der Noth
wendigkeit ſo leicht, dieſelben als Erkenntnißprincipien zu
gebrauchen. Dieſes Mißverſtändniß herrſchte in allen
Syſtemen, das Epikuräiſche ausgenommen; aber es hatte
ganz verſchiedene entgegengeſetzte Vorſtellungsarten er-
zeugt, indem die Gottheit bald als Grundkraft der Welt,
bald als ein außerweltliches Weſen, bald als materiell,
bald als immateriell, eben ſo verſchieden das Verhältniß
der Welt und der Seele zu der Gottheit vorgeſtellt wurde.
Dieſe Uneinigkeit hatten ſchon ſkeptiſche Philoſophen als
ein Mittel gebraucht, die Unwiſſenheit des menſchlichen
Geiſtes in Rückſicht dieſer

nur theilweiſe Wahrheit enthalten, in ſofern in ihnen zerſtreuete Wahrheiten mit der göttlichen Offenbarung übereinſtimmen [12]). Dieſes Wahre habe einen gemeinſchaftlichen Urſprung mit der chriſtlichen Offenbarung, vermöge Tradition und Unterricht von den jüdiſchen Propheten. Dieſe Anſicht blieb auch den heidniſchen Philoſophen nicht unbekannt, welche, zumal in Alexandrien, in mancherlei Verbindung mit den Chriſten ſtanden; wenigſtens war ſie beinahe die allgemeine Vorſtellungsart faſt aller denkenden Köpfe der Chriſtenheit und des Heidenthums, die aber in Alexandrien wegen des Zuſammenfluſſes ſo vieler Menſchen aus allen Nationen von verſchiedener Denkungsart, und wegen der größern religiös-myſtiſchen Stimmung mehr als anderwärts Nahrung und eine beſtimmtere Richtung erhielt. Es iſt zum wenigſten unverkennbar, daß die Vereinigungsverſuche, welche von Alexandrien ausgingen, eine beſtimmtere Grundlage und Tendenz hatten, als die übrigen. Denn hier liegen Platoniſche Philoſopheme zum Grunde, und zu ihnen werden andere Sätze aus andern Schulen hinzugefügt, welche ſich mit den erſtern nach dem Hauptzwecke vereinigen laſſen. Dieſer Zweck iſt kein anderer, als das Ueberſinnliche

12) Lactantius *divinar. institut.* l. VII. c. 7. Facile est autem docere, pene universam veritatem per philosophorum sectas esse divisam. — Sed dum contradicendi studio insaniunt, dum sua etiam falsa defendunt, aliorum etiam vera subvertunt: non tantum elapsa ipsis veritas est, quam se quaerere simulabant, sed ipsi eam potissimum suo vitio perdiderunt. Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem non nisi eius scire est, qui sit doctus a Deo.

ſtems, mit dem Unterſchiede, daß Plato zuweilen mit B
wußtſeyn ſchwärmte, die Alexandriner aber ohne es zu wiſſe
ſchwärmten; daß Plato bei den theologiſchen Speculatio
nen nie das praktiſche Intereſſe aus den Augen ließ, b
den Alexandrinern es durch ihre zu weit getriebene dialektiſch
Künſteleien verdunkelt wurde. Liegt gleich in der Plato
niſchen Philoſophie der Grund zu einem gewiſſen Enthu
ſiasmus, ſo iſt und ſoll dieſer doch nur die Folge vo
gewiſſen lebhaft aufgefaßten Erkenntniſſen ſeyn. Di
Summe der Erkenntniſſe wird immer beſtimmt von jene
Folge unterſchieden. Bei den Alexandrinern wird di
Ordnung ſelbſt umgekehrt. Enthuſiasmus nicht fü
praktiſche Ideen als das Wahre, Gute und Schöne, ſon
dern für das unendliche Weſen wird als mit der Philoſo
phie Ein und Daſſelbe beſchrieben. Wenn Plato auf
nichts ſo ſehr bringt, als den Charakter der Philoſophie
als eine Wiſſenſchaft von dem Charakter der Dichtung zu
unterſcheiden, und daher Poeſie und Magie von der Phi
loſophie trennt, ſo gehen die Alexandriner darauf hinaus,
vorzüglich die Magie und Theurgie als Eins mit der Phi
loſophie, und als ihre höchſte Stufe darzuſtellen. Die
einzelnen Theile der Platoniſchen Philoſophie, in denen dieſer
Denker am weiteſten die Gränzen der Erkennbarkeit über
ſchreitet, ſind doch nur Hypotheſen, gleichſam nur das
Putzwerk, womit ſeine Einbildungskraft den ernſthaften

verfolgte, bildete ſich der grübleriſche, dialektiſche, ſchwärmeriſche Geiſt aus, der nach vergeblichen Bemühungen, das Ueberſinnliche gleich Gegenſtänden der Erfahrung objectiv zu beſtimmen, endlich zu einer intellectuellen Anſchauung fortging, in deren trüglichen Gebilden er endlich die abſolute Realität erhaſcht zu haben glaubte.

Unſtreitig fand ſich zu dieſen ſchwärmeriſchen Speculationen nirgends ſo viel Stoff und Veranlaſſung, als in der Platoniſchen und Pythagoräiſchen Philoſophie; allein um ſie in der Geſtalt, vorzüglich in der erſten, zu finden, mußte ſchon eine beſondere Geiſtesſtimmung vorausgehen. Dieſe fand ſich, wie wir ſchon geſehen haben, gerade in den gegenwärtigen Zeiten, und ſie verbreitete ſich aus dem Morgenlande, vorzüglich Aegypten, immer weiter über die Abendländer. In Alexandrien vereinigte ſich alles, dem Plato unter allen Philoſophen Griechenlands das größte Anſehen und den bedeutendſten Einfluß zu verſchaffen, weil ſeine Philoſophie bei dem Mangel an ſyſtematiſchem Vortrage ſich eher deuten ließ, und ihrem Inhalte nach der herrſchend gewordenen Denkart ſchon an ſich am nächſten kam; weil ſie eine Vereinigung auf der einen Seite mit den pythagoräiſchen neu aufgeſtutzten Philoſophemen, und auf der andern mit manchen bildlichen Philoſophemen der Orientaler verſtattete. Schon hatte der gelehrte Jude Philo zu zeigen geſucht, daß Plato ſeine beſten philoſophiſchen Gedanken aus einer morgenländiſchen Quelle, dem Geſetzgeber und den Propheten der Juden, geſchöpft habe; mehrere Gelehrte aus andern Ländern des Orients konnten dieſes mit eben ſo ſcheinbarem Rechte thun. So mußten Plato's Schriften und Philoſophie das Vereinigungsband zwiſchen den Vorſtellungsarten der griechiſchen eben ſo fein fühlenden als ſcharf denkenden Philoſophen und des mit übermäßiger Lebhaftigkeit der Phantaſie ausgezeichneten Orients,

liche als erkennbar durch Vernunft darzuſtellen, wobei aber die Phantaſie unvermerkt ihr Spiel den Ideen der Vernunft unterſchiebt, und in dieſer Hinſicht iſt die Philoſophie der Alexandriner nichts anders, als eine erweiterte Ausführung der Hauptſätze des Platoniſchen Syſtems, mit dem Unterſchiede, daß Plato zuweilen mit Bewußtſeyn ſchwärmte, die Alexandriner aber ohne es zu wiſſen ſchwärmten; daß Plato bei den theologiſchen Speculationen nie das praktiſche Intereſſe aus den Augen ließ, bei den Alexandrinern es durch ihre zu weit getriebene dialektiſche Künſteleien verdunkelt wurde. Liegt gleich in der Platoniſchen Philoſophie der Grund zu einem gewiſſen Enthuſiasmus, ſo iſt und ſoll dieſer doch nur die Folge von gewiſſen lebhaft aufgefaßten Erkenntniſſen ſeyn. Die Summe der Erkenntniſſe wird immer beſtimmt von jener Folge unterſchieden. Bei den Alexandrinern wird die Ordnung ſelbſt umgekehrt. Enthuſiasmus nicht für praktiſche Ideen als das Wahre, Gute und Schöne, ſondern für das unendliche Weſen wird als mit der Philoſophie Ein und Daſſelbe beſchrieben. Wenn Plato auf nichts ſo ſehr dringt, als den Charakter der Philoſophie als eine Wiſſenſchaft von dem Charakter der Dichtung zu unterſcheiden, und daher Poeſie und Magie von der Philoſophie trennt, ſo gehen die Alexandriner darauf hinaus, vorzüglich die Magie und Theurgie als Eins mit der Philoſophie, und als ihre höchſte Stufe darzuſtellen. Die einzelnen Theile der Platoniſchen Philoſophie, in denen dieſer Denker am weiteſten die Gränzen der Erkennbarkeit überſchreitet, ſind doch nur Hypotheſen, gleichſam nur das Putzwerk, womit ſeine Einbildungskraft den ernſthaften Charakter ſeines philoſophiſchen Gebäudes ausſchmückt; aber bei den Platonikern werden dieſe geradezu mit den eigentlichen philoſophiſchen Sätzen des Platoniſchen Syſtems in ein enges ſcheinbar wiſſenſchaftliches Ganze ſtrenger Wahrheit verbunden. Indem man dieſe Speculationen

ver-

verfolgte, bildete ſich der grübleriſche, dialektiſche, ſchwärmeriſche Geiſt aus, der nach vergeblichen Bemühungen, das Ueberſinnliche gleich Gegenſtänden der Erfahrung objectiv zu beſtimmen, endlich zu einer intellectuellen Anſchauung fortging, in deren trüglichen Gebilden er endlich die abſolute Realität erhaſcht zu haben glaubte.

Unſtreitig fand ſich zu dieſen ſchwärmeriſchen Speculationen nirgends ſo viel Stoff und Veranlaſſung, als in der Platoniſchen und Pythagoräiſchen Philoſophie; allein um ſie in der Geſtalt, vorzüglich in der erſten, zu finden, mußte ſchon eine beſondere Geiſtesſtimmung vorausgehen. Dieſe fand ſich, wie wir ſchon geſehen haben, gerade in den gegenwärtigen Zeiten, und ſie verbreitete ſich aus dem Morgenlande, vorzüglich Aegypten, immer weiter über die Abendländer. In Alexandrien vereinigte ſich alles, dem Plato unter allen Philoſophen Griechenlands das größte Anſehen und den bedeutendſten Einfluß zu verſchaffen, weil ſeine Philoſophie bei dem Mangel an ſyſtematiſchem Vortrage ſich eher deuten ließ, und ihrem Inhalte nach der herrſchend gewordenen Denkart ſchon an ſich am nächſten kam; weil ſie eine Vereinigung auf der einen Seite mit den pythagoräiſchen neu aufgeſtutzten Philoſophemen, und auf der andern mit manchen bildlichen Philoſophemen der Orientaler verſtattete. Schon hatte der gelehrte Jude Philo zu zeigen geſucht, daß Plato ſeine beſten philoſophiſchen Gedanken aus einer morgenländiſchen Quelle, dem Geſetzgeber und den Propheten der Juden, geſchöpft habe; mehrere Gelehrte aus andern Ländern des Orients konnten dieſes mit eben ſo ſcheinbarem Rechte thun. So mußten Plato's Schriften und Philoſophie das Vereinigungsband zwiſchen den Vorſtellungsarten der griechiſchen eben ſo fein fühlenden als ſcharf denkenden Philoſophen und des mit übermäßiger Lebhaftigkeit der Phantaſie ausgezeichneten Orients,

und die Ideen eines Syſtems, in welchem die ſchönſte Harmonie eines ausgebildeten menſchlichen Geiſtes ſo wohlthätig auf jeden nicht verbildeten Menſchen wirket, die Grundlage zu abenteuerlichen, in das unbekannte Land des Ueberſinnlichen ausſchweifenden Grillen werden, die durch ihr methodiſches Gewand blendeten, aber um ſo mehr auf alle geiſtige Verhältniſſe des Menſchen verderblichen Einfluß äußerten.

Dieſer herrſchende Charakter, welchen die Philoſophie annahm, begünſtigte die kalte ruhige Stimmung des Skepticismus nur ſehr wenig. Indeſſen dauerte er doch ſelbſt in Alexandrien, dem Hauptſitze der ſchwärmeriſchen Philoſophie, fort. Die Nachfolger des Aeneſidemus, meiſtens gelehrte Aerzte, bildeten eine Reihe von ſkeptiſchen Philoſophen, bis auf den Sextus Empirikus, der ſie alle an Geiſt, Gelehrſamkeit und Scharfſinn übertraf. So gründlich aber dieſer Forſcher die Blößen der griechiſchen Philoſophie aufdeckte, mit ſo ſchneidenden Schlüſſen er das dogmatiſche Gewebe der berühmteſten Syſteme zerſtörte, ſo wenig Aufmerkſamkeit ſcheint er erregt zu haben, vielleicht bloß darum, weil er nur die ältern Syſteme in Unterſuchung zog, und den jetzt herrſchenden Dogmatismus ganz außer Acht ließ. Mit Sextus verſchwand, wie es ſcheint, der ſkeptiſche Geiſt; er wurde auf eine Zeitlang durch den Dogmatismus überwältiget und verſchlungen. So ſehr dieſes auf der einen Seite zu bedauern war, je ein reinerer Sinn für Wahrheit, Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, und Freiheit von den Vorurtheilen, dem Aberglauben und der Schwärmerei der damaligen Zeiten in den ſkeptiſchen Unterſuchungen des Sextus ſich offenbaret: ſo wenig war durch dieſe Methode zu philoſophiren eine durchgreifende und wohlthätige Umänderung in der Denkart und der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Philoſophie zu erwarten. Denn ſie nahm nur die ältern philoſophiſchen Syſteme in Anſpruch, zeigte, daß durch ſie noch

keine

keine unumſtößliche Wahrheit entdeckt worden, ohne einen neuen ſichern Weg aufzuweiſen, und ihre Räſonnements waren ſo beſchaffen, daß ſie ſelbſt, ohne daß ſie es wollte, die Zweifelſucht auf den Thron heben und den Unterſuchungsgeiſt lähmen konnten. Nur dann, wenn der Forſchungsgeiſt in voller Kraft regſam war, konnten die ernſtlichen Angriffe des Skepticismus wohlthätig wirken, die vorhandenen Fehler in der Methode, in den Principien und der Anwendung derſelben aufdecken, und das Streben nach etwas Beſſerm und Vollkommenerm wecken und lebendig erhalten. In einem Zeitalter, wo Geiſtesabſpannung herrſchend war, wären dieſe Wirkungen nie zu hoffen geweſen, wie ſelbſt in neuern Zeiten unter andern Umſtänden eine ähnliche Erfahrung beweiſt.

Aus unſern bisherigen Bemerkungen ergibt ſich das Reſultat, daß der Inhalt dieſes vierten Zeitraums nicht ſehr reichhaltig ſeyn kann. Wenn man einen Blick auf die philoſophiſche Literatur dieſes Zeitraums wirft, und die Summe von den bloß erneuerten, wiederholten, oder auch bloß für das wirkliche Leben in Anwendung gebrachten Ideen abziehet, ſo bleibt ein kleiner Ueberreſt von neuen Forſchungen, welche die Geſchichte darzulegen hat. Dieſe ſind nämlich Aeneſidem's erneuerter und von Sextus vollendeter Skepticismus, der in praktiſcher Hinſicht mehr entwickelte und fruchtbarer gemachte Stoicismus, und dann endlich der alexandriniſche Neuplatonismus. Die übrigen Schulen bieten zu wenig Merkwürdiges dar, als daß ihre Geſchichte in einem Werke, welches die wiſſenſchaftliche Fortbildung der Philoſophie hauptſächlich zum Augenmerk hat, eine Stelle einnehmen könnte. Mehrere in anderer Rückſicht merkwürdige Männer, als Cicero, Seneca, Plutarch, können zwar nicht ganz mit Stillſchweigen übergangen werden; aber ihre ausführliche Lebensgeſchichte und die Charakteriſtik ihrer Werke gehört

mehr für die Literaturgeſchichte. Da ſie die Philoſophie nur nach gewiſſen ſubjectiven Bedürfniſſen zu ihrer Beſchäftigung gewählt hatten, und bei ihnen mehr der praktiſche als wiſſenſchaftliche Geſichtspunkt vorwaltete, ſo wird ihre Anſicht von der Philoſophie nur in ſo fern, als ſie auf die herrſchende Denkart, und dadurch auf den folgenden Zuſtand der Philoſophie Einfluß erhielt, in der Geſchichte der Philoſophie eine Erwägung verdienen.

Noch eine Frage bleibt hier zu unterſuchen übrig: ob die Philoſophie, oder vielmehr Philoſopheme der Juden, beſonders der Rabbinen und Kabbala, eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie einnehmen könne und dürfe. Wenn das Urtheil der verdienſtvollſten Bearbeiter der Geſchichte der Philoſophie, eines Tiedemann und Buhle, welche nach Brucker dieſe jüdiſche Philoſophie aufgenommen haben, entſcheiden ſollte, ſo müßte dieſe Frage bejahend beantwortet werden. Und in der That ſcheint auch, beſonders die Kabbala, wegen ihres wichtigen Einfluſſes auf die Literatur und Philoſophie des Mittelalters, nicht füglich aus dem Inhalte der Geſchichte der geſammten Philoſophie ausgeſchloſſen werden zu können. Wenn man indeſſen den Inhalt und die Form dieſer Philoſopheme näher betrachtet, ſo wird man wenigſtens eingeſtehen müſſen, daß die Gegengründe die Gründe für die Aufnahme überwiegen. Denn wenn man auch eingeſtehen muß, daß die jüdiſche Nation philoſophiſche Köpfe aufzuweiſen hatte, ſo iſt doch auf der andern Seite wieder unläugbar, daß ſie größtentheils keine Originalität hatten; daß ſie nur philoſophiſche Sätze griechiſcher Philoſophen anwandten, um das Anſehen ihrer Religionsſchriften als göttlicher Offenbarungen zu beweiſen, und anſtatt der Vernunft die erſte Stimme in den Gegenſtänden des Wiſſens einzuräumen, ſie vielmehr der Offenbarung unterordnen, und die Wahrheit eines philoſophiſchen Satzes

nur

nur nach dem Grade ihrer Uebereinſtimmung mit dem Organ der göttlichen Weisheit beſtimmen. Ungeachtet nun dieſe Männer philoſophiſche Ideen zu dieſem Zwecke benutzen, und ihre Behauptungen ſich auf eine Art von Syſtem zurückführen laſſen, ſo war doch ihr Zweck dabei nicht, ein philoſophiſches Syſtem zu begründen, zu erweitern oder zu erläutern, ſondern das Reſultat zu unterſtützen, daß alle Wahrheit von Gott offenbaret ſey. Es gibt von dieſer Behauptung eine philoſophiſche Anſicht, von welcher auch die Geſchichte der Philoſophie nicht ſchweigen darf, und die philoſophiſche Entwickelung des Supernaturalismus gehört allerdings auch mit in ihren Umfang: allein dieſe Entwickelung war für dieſes Zeitalter noch zu früh, und von den hiſtoriſchen und exegetiſchen Gründen, welche die Stelle der philoſophiſchen vertraten, nimmt die Geſchichte der Philoſophie natürlich keine Kenntniß. Ohne dieſe ſtrenge Gränzſcheidung würden theologiſche und philoſophiſche Unterſuchungen, zumal in neuern Zeiten, gar zu oft in einander fließen, und der Stoff der Geſchichte der Philoſophie müßte zu einem unüberſehbaren Haufen anſchwellen. Auf Commentare, Erläuterungen und Aufklärungen allerlei philoſophiſcher Syſteme muß dieſe Geſchichte zwar allerdings auch Rückſicht nehmen, aber doch nur in ſo fern, als dieſe theils die herrſchende Denkart bezeichnen, oder auf den Gang der wiſſenſchaftlichen Cultur der Philoſophie einen bedeutenden Einfluß haben. Nach dieſer Maxime wird ſich auch hier unterſcheiden laſſen, was für die Geſchichte der Literatur überhaupt, und was für die Geſchichte der Philoſophie gehört.

Noch weniger aber iſt die Kabbala dazu geeignet, eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie einzunehmen. Dieſe ſpeculativen Grillen, die noch dazu als Ueberlieferungen übernatürlicher Offenbarungen aufgeführt werden, über deren Urſprung, Fortpflanzung und ſchriftliche Auf-

Auffassung noch manche Dunkelheit schwebet, müssen hier ausgeschlossen werden, nicht weil sie über die Gränzen der Erkennbarkeit in das Uebersinnliche ausschweifen, sondern weil sie nicht in der Gestalt von methodischen, von der Vernunft geleiteten Speculationen, sondern als Eingebungen von oben herab, dargelegt; weil sie eben dieses Charakters wegen nicht auf dem Wege des Raisonnements eingeleitet und fortgeführt, sondern in wilder Unordnung, ohne Zusammenhang, wie Träume, welche vor der Phantasie vorübergehen, dargestellt werden, wobei die Vernunft nicht thätig, sondern leidend sich verhält. Es läßt sich die Tendenz, der Zweck und die Gründe dieser phantastischen Gebilde ausspüren, und ihnen hinterdrein als eine Art von System unterlegen; aber die ganze Art der Ausführung zeigt, daß den Verfassern diese philosophischen Ideen sehr dunkel vorgeschwebt sind, und daß sie nicht im Stande waren, sie zu deutlichem Bewußtseyn zu entwickeln, methodische Forschungen darüber anzustellen, und ihre Resultate in bestimmt gedachten Begriffen niederzulegen. Die Sprache ist ganz bildlich, und die Vernunft erscheint noch ganz in ihrer Kindheit, unter der Herrschaft der Phantasie. Da endlich diese Kabbala nur erst im Mittelalter bekannt geworden, und da erst Anhänger und Verbreiter fand, so gehört das Historische davon nicht in diese, sondern in eine viel spätere Epoche.

Mit mehr Recht, dürfte es scheinen, müsse der Stifter der christlichen Religion eine Stelle in der Geschichte der Philosophie finden, theils wegen seines erhabenen Charakters und musterhaften Lebenswandels, theils wegen seiner Religionslehre, welche reine Tugend mit dem Glauben an Gott verband, theils wegen des großen und ausgebreiteten Einflusses, welchen das Christenthum auf Sitten, Denkart, dann auch auf Wissenschaften, und besonders Philosophie, geäußert hat. Ungeachtet die Moral und Religions-

gionslehre Jeſu nicht das Reſultat tiefſinniger Forſchungen, ſondern Ausſprüche eines reinen moraliſchen Sinnes und ſelbſtſtändigen Charakters ſind, ſo liegen ihnen doch durchaus reine Vernunftprincipien zum Grunde, und es haben daher in neuern Zeiten mehrere Theologen mit Glück verſucht, die Lehren und Vorſchriften des Chriſtenthums auf ſolche zurückzuführen. Allein, dieſer Gründe ungeachtet, ſtimmt der Charakter und die Tendenz der Chriſtuslehre nicht zu dem Inhalte der Geſchichte der Philoſophie. Wenn man ſie aus dem urſprünglichen Geſichtspuncte betrachtet, was ſie iſt und ſeyn ſollte, ſo enthält ſie nur populäre Belehrungen, keine Unterſuchungen aus Principien; ſie zwecket auf allgemeine Menſchenbildung, auf Veredlung der religiöſen Denk- und Geſinnungsart, nicht auf wiſſenſchaftliche Entwickelung und Auflöſung philoſophiſcher Aufgaben, noch auf Bildung gelehrter Denker ab. Daß ſie dieſen Charakter verlor, und eine gelehrtere Einkleidung annahm, war die Folge von mancherlei zuſammenwirkenden Umſtänden, welche in dem Zuſtande der Menſchheit und der Cultur der Wiſſenſchaften ihren Grund hatten, und unter Vorausſetzung des göttlichen Urſprungs des Chriſtenthums nothwendig ſo wirken mußten. Und hieraus entſprangen die mannigfaltigen Verſuche, das Syſtem der auf das Chriſtenthum gebauten Theologie als das einzig wahre zu begründen, und der Vernunft zur unbedingten Annahme und Unterwürfigkeit vorzuſchreiben, zu welchem ſelbſt die jedesmalige Zeitphiloſophie oft den Stoff und die Methode leihen mußte. Darum darf aber doch die Gränzlinie zwiſchen Theologie und Philoſophie in der Geſchichte der letzten nicht vermiſcht und überſchritten werden, ungeachtet etwas von jenen Verſuchen, in ſofern ſie den Zuſtand und den Charakter der Philoſophie beurkunden, berührt werden muß.

Nachdem wir den Inhalt der Geſchichte dieſes Zeitraums im Allgemeinen dargeſtellt haben, müſſen wir noch

kurz

kurz die Quellen angeben, aus welchen die Thatſachen können geſchöpft werden. Dieſe ſind, des Aeneſidemus Skepticismus ausgenommen, ziemlich reichhaltig und ergiebig, obgleich nicht immer mit kritiſchem Geiſte geſchrieben. Den erſten Rang behaupten auch hier die Schriften der Philoſophen ſelbſt, deren Anzahl, wenn man mit dem Namen des Philoſophen nicht zu eigenſinnig ſeyn will, nicht gering iſt. Von dem Skeptiker Aeneſidemus ſind zwar alle ſchriftlichen Denkmäler ſeines Geiſtes verloren gegangen, doch hat Photius in ſeiner Bibliothek noch ein Fragment erhalten, aus welchem, in Verbindung mit einigen Nachrichten des Sextus, ſich eine nothdürftige Kenntniß ſeines Philoſophirens ſchöpfen läßt. Ein deſto günſtigeres Schickſal hat über die philoſophiſchen Werke des Sextus Empirikus gewaltet, in denen wir außer einer Menge Notizen über die Philoſopheme der vorhergehenden Zeiträume und ihre Geſchichte eine getreue Darſtellung des Skepticismus in ſeiner höchſten Stufe bei den Griechen finden. Es iſt zu bedauern, wie wir ſchon oben bemerkten, daß dieſer kalte ruhige Forſcher über die philoſophiſchen Ereigniſſe der neuern Zeit ein tiefes Stillſchweigen beobachtet, er, der ſo großen Beruf hatte, den überſchwenglichen Dogmatismus mancher philoſophiſchen Parthie durch den ſkeptiſchen Ernſt zu zügeln, wenn nicht etwa zum Theil manches philoſophiſche Gaukelſpiel ihm einer philoſophiſchen Prüfung ganz unwürdig ſchien, und zum Theil die Philoſopheme der Alexandriner zu neu waren, als daß er von ihnen Wiſſenſchaft haben könnte.

Von den Schriften der neuern Pythagoräer iſt außer einigen Fragmenten nichts übrig, als eine Sammlung von Briefen des berüchtigten Schwärmers Apollonius von Tyana, aus welchen man den Geiſt dieſer Männer hinlänglich kennen lernt. Auch die Schriften des Philoſtratus, Porphyrius und Jamblichus enthal-

ten

ten viele Materialien zur Kenntniß und Geſchichte des neuern Pythagoräismus; aber ihre Leichtgläubigkeit und ihre leidenſchaftliche Vorliebe für alles Wunderbare, Schwärmeriſche, Unnatürliche und Uebernatürliche macht den Gebrauch ihrer Nachrichten ſehr unſicher, und fordert zu der ſtrengſten und behutſamſten Kritik auf. Da uns indeſſen nicht ſowohl die Perſonen, ihre Thaten und Schickſale intereſſiren, als ihre Philoſopheme, und dieſe an ſich von keinem ſonderlichen Gehalte ſind, ſo werden uns dieſe trüben Quellen nicht ſehr kümmern. Denn die Kenntniß des Zeitgeiſtes kann aus ihnen geſchöpft werden, unabgeſehen auf die kritiſche Beſchaffenheit derſelben, ſo bald nur ausgemacht iſt, daß ſie denſelben im Allgemeinen nicht verfehlt haben. Denn von dieſer Seite iſt ihre Glaubwürdigkeit durch die Schilderungen anderer Schriftſteller von unbezweifelbarem Anſehen gerechtfertiget.

Auch von den eigentlichen Platonikern und Ariſtotelikern ſind nur wenig Schriften von Bedeutung vorhanden, wenn man die Commentare und andere Erläuterungsſchriften ausnimmt, wodurch die Philoſophie im Ganzen nichts gewonnen hat. An die Stelle der erſtern trat die Philoſophie der Alexandriner, von deren Schriften ſo viel erhalten iſt, als wir zur Kenntniß derſelben nöthig haben. Das ſchätzbarſte Denkmal in dieſer Rückſicht ſind die Werke des Plotin, welche bei aller hyperphyſiſchen und ſchwärmeriſchen Tendenz dennoch auch viele trefliche Gedanken und helle Anſichten enthalten, und für die dialektiſche Subtilität weniger, aber für die ſyſtematiſche und ſtrengwiſſenſchaftliche Denkart ein Meiſterſtück des griechiſchen Geiſtes ſind. In ihnen finden wir das vollſtändige Syſtem der alexandriniſchen Philoſophie, wie es aus Plato's metaphyſiſchen Ideen, mit Verwebung pythagoräiſcher und anderer Meinungen, nach dem Geiſte des Zeitalters gebildet worden; aus den übrigen lernen wir

bloß

ſtellungsarten anderer Männer mit
einſtimmung zu bringen, und außerdem manche
Notizen, welche nicht ohne Werth ſind. Wir re
hin vorzüglich den Schüler des Plotins, den P
rius, welcher ſeinen Lehrer zwar nicht an
ſchwunge, aber an logiſcher Kunſt, Präciſion d
trags und an mannigfaltigen gelehrten Kenntniſſ
traf. Wir übergehen hier ſein Verdienſt als
des Ariſtoteles und des Plato, und nennen nur fe
des Plotin, in welchem er, obgleich als enthuſia
Lobpreiſer, doch abſichtlich kein Factum entſtellt, ſ
alles ſo erzählt hat, wie er es von ſeinem Lehre
deſſen Freunden und Schülern erfahren hatte. Di
übrigen Schriften ſind in philoſophiſcher Rückſich
geringerm Werthe, als andere, die verloren gega
oder nur noch aus Handſchriften bekannt gemacht w
ſind. Nicht ohne Intereſſe ſind wenigſtens die Bruch
aus ſeinen Schriften von den Seelenkräften und der
heit der Seele, welche Stobäus aufbewahret hat, i
fern ſie theils geſchichtliche Data enthalten, theils
noch nicht ganz erloſchenen Forſchungsgeiſt der damal
Zeit beweiſen, ungeachtet er ſich hauptſächlich innerl
des bereits Entdeckten hielt. Das Geſagte gilt auch
wiſſermaßen von Jamblich; wiewohl dieſer dem Porp
an Geiſtestalenten nicht gleich kam.

Denkart und des Charakters des Philoſophirens viele Beiträge liefern. Vielen Stoff für die Geſchichte dieſer Zeiten enthalten auch mehrere untergeſchobene Werke, z. B. die Orakel des Zoroaſters und die Schriften des Hermes Trismegiſtus.

Einen ganz andern Geiſt athmen die Schriften der Stoiker in dieſem Zeitraume, des Seneca, Epictet, Arrian und Antonin. Sie ſind vorzüglich merkwürdig, um den Stoicismus in ſeiner praktiſchen Ausbildung kennen zu lernen, durch welche die ſpeculativen Ideen, wenn gleich nicht ganz vertilgt, doch verdunkelt und mehr auf die Seite gelegt wurden, ſo daß die praktiſchen Ideen vorzüglich ſich ausbreiten konnten. Dieſe ſpätern Stoiker ſahen ein, daß die Würde des Menſchen nicht ſowohl in dem Wiſſen, als in der freien Befolgung des Sittengeſetzes beſtehe, und betrachteten daher die Pflichtenlehre als den erſten und vornehmſten Theil der Philoſophie, dem die übrigen theoretiſchen Sätze nur bei- und untergeordnet werden müßten. Das Moralſyſtem, welches in den Schriften dieſer Männer aufgeſtellt iſt, ſtimmt in den Principien mit dem der ältern überein, iſt aber hier von manchen eigenthümlichen Seiten entwickelt, und vorzüglich für die Anwendung des wirklichen Lebens eingerichtet worden.

Außer dieſen Schriften der Philoſophen müſſen noch die Sammlungen des Stobäus, des Aulus Gellius, die Werke des Lucian, Makrobius, Euſebius, theils wegen der in ihnen enthaltenen Bruchſtücke aus nicht mehr vorhandenen philoſophiſchen Schriftſtellern, theils wegen mancher Beiträge zur Dogmengeſchichte als Nebenquellen betrachtet werden, ohne welche die Kenntniß dieſes Zeitraums noch weit lückenhafter und unzuſammenhängender ſeyn würde. Zerſtreuet finden ſich auch noch in andern Schriftſtellern, beſonders Kirchenvätern, manche

Nach-

... noch Philostratus Leben des Apo
Tyana, und des Eunapius kurze Biograp
Philosophen, besonders aus der Schule der Ne

Viertes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Aenesidemus Skepticism

Ungeachtet die griechische Philosophie schon s
in andern Ländern außer Griechenland bekannt wa
die Reisen und den Aufenthalt mehrerer Philosoph
fällt doch die eigentliche Periode ihrer Fortpflanzun
Ausbreitung in dem römischen Reiche, welches jetz
bekanntern und cultivirtern Länder der drei Erdthe
sich faßte, in diesen Zeitraum. Denn ungeachtet die
lemäer in Aegypten mehrere Philosophen und ander
lehrte an ihren Hof gezogen, auch sogar eine Art
Akademie unter dem Namen des Museum gestiftet ha
so war doch die Philosophie als ein ausländisches Stud
zu betrachten, welches zwar von ...

nicht lange, und ſo wie die Erpreſſungen der Römer das Land um ſeinen Wohlſtand brachten, verſtummten auch immer mehr die Muſen, und ihre Pfleger zerſtreueten ſich nach Rhodus, Alexandrien und Rom, wo ſich immer mehr Große und reiche Individuen fanden, welche aus Neigung oder Eitelkeit Geſchmack an den Wiſſenſchaften fanden, und einen Ruhm drein ſetzten, Beſchützer und Beförderer derſelben zu ſeyn. Zudem war es natürlich, daß in Griechenland das Intereſſe für die Philoſophie nach und nach, wo nicht erkaltete, doch abnahm, weil die Originalgenie's ſeltener wurden, und keine neuen Syſteme und Anſichten mehr wie vorhin hervorkamen, ſondern der Vortrag der Lehrer und das Studium der Lernenden immer in demſelben Kreiſe eingeſchränkt war; da hingegen das Ausland ein altes Syſtem, was aber jetzt erſt bekannt wurde, mit Begierde und Wohlgefallen als etwas Neues aufnahm.

So ungünſtig aber die Zeitumſtände in Griechenland, welche die Philoſophen in die benachbarten Länder zerſtreueten, ſo anlockend manche äußern Verhältniſſe waren, welche ſie dahin zogen: ſo war doch die ganze Lage der damaligen cultivirten Welt nicht ſo beſchaffen, daß die Verpflanzung der Philoſophie in andere Länder der Wiſſenſchaft ſelbſt weſentliche Vortheile verſprechen konnte. Es iſt hier faſt derſelbe Fall, wie in der organiſchen Natur mit der Verpflanzung aus einem Boden in den andern; findet das fremde Gewächs nicht einen angemeſſenen Boden und Nahrungsmittel, ſo gedeiht es zu keinem fröhlichen Wuchſe. Die Philoſophie fand in dem römiſchen Reiche Empfänglichkeit zur Aufnahme, aber keine friſche Kraft zu eigenem kraftvollem Getriebe, außer daß hier und da üppige Waſſerreben hervorſchoſſen. Die Zerrüttung des römiſchen Reichs, der herrſchende Luxus und das Sittenverderben auf der einen Seite, auf der andern der Druck des Deſpotismus hinderten das glückliche Fortkommen

trugen; ſie gingen nicht über das
was die ältern Griechen durch ihre Forſchungen
hatten; die Ausbreitung, Erläuterung und
lichung der griechiſchen Syſteme, fortgeſetzte Unter
der Streitfragen, welche ſie entzweiet hatten; hi
Kenntniß der griechiſchen Philoſophie; Identität un
ſchiedenheit, beſonders der ariſtoteliſchen und plato
Philoſophie. Dieß war der Kreis der Forſchungen,
chem ſich das Nachdenken begränzte, dieß der Tumm
manches Streites, durch den keine Wahrheit err
wurde.

Die Geſchichte dieſes Zeitraums ſtellt alſo gr
theils nur ein Nachſpiel ſchon da geweſener Erſcheinu
auf. Dogmatismus und Skepticismus, beide tr
ihr altes Spiel; der erſtere ununterbrochen, der z
nur einigemal nach langen Zwiſchenzeiten; der Kampf
ſchen beiden iſt weit weniger hitzig, und wird mit w
gerer Theilnahme des Publicums geführt. Je ruh
indeſſen der Skepticismus geworden war, mit deſto m
innerer Kraft und Stärke hatte er gelernt, die gewö
lichen Waffen gegen den Dogmatismus zu gebrauch
Er war die einzige Parthie der Philoſophie, welche ih
Vollendung aus dem Geſichtspunkte der griechiſchen De
ker näher geführt ward. Den Grund dazu legte Ae n
ſ i d e m, der die Skepſis des Pyrrho wieder hervorſuch
und ſie den Akademiſern

hielt, und daß er zu Cicero's Zeiten, oder vielleicht noch etwas ſpäter, lebte; dieß ſind die wenigen Facta, welche wir von ſeinem Leben wiſſen [1]). Es iſt wahrſcheinlich, daß er aus eigener Neigung dem Studium der Philoſophie ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte, und beſonders mit Vorliebe des Heraklits und des Pyrrho Philoſophie ſtudirte. Die letztere betrachtete er wenigſtens, nach Sextus Zeugniß, als eine Vorbereitung für die erſtere [2]). Als nun das Anſehen der letzten Akademiker geſunken, Antiochus offenbar zu der Partei der Dogmatiker wieder übergetreten war, und faſt kein Menſch mehr an die Skeptiker und ihre Gründe gegen die Dogmatiker dachte, ſo nahm ſich Aeneſidemus vor, die pyrrhoniſche Schule zu erneuern; er lehrte ihre Grundſätze, und trug ſie in einer eignen Schrift; Pyrrhoniſche Unterſuchungen, vor, wovon Photius ein ſehr dürftiges Fragment und Sextus einige Stellen erhalten hat [3]).

Wir

1) Diogenes Laert. IX. §. 116. Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV, 18. μηδενος δ' επιστραφεντος αυτων, ως ει μηδε εγενοντο το παραπαν, ηχθες και πρωην εν Αλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις ανεζωπυρειν ηρξατο τον υθλον τουτον. Photius *Bibliothec.* p. 546. (ed. Rothom. 1653.) nennt ihn ὁ ἐξ Αἰγων, welches aber wahrſcheinlich eine falſche Lesart für Αἰγυπτιος oder Ἀλεξανδρευς iſt. Aegyptier oder Alexandriner kann er gar füglich heißen, weil er in Alexandrien lebte und lehrte. Eusebius *Praep. Evangel.* XIV. 7.

2) Sextus Empiricus *Pyrrhon. Hypotypos.* 1. §. 210. επει δε δι περι τον Αινησιδημον ελεγον, ὁδον ειναι την Σκεπτικην αγωγην επι την Ηρακλειτειον Φιλοσοφιαν· διοτι προηγειται τε τ' αναντια περι το αυτο ὑπαρχειν, το τ' αναντια περι το αυτο φαινεσθαι.

3) Photius *Cod.* 212. p. 542. Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 18. μηδενος δ' επιστραφεντος αυτων, ως ει μηδε εγενοντο το παραπαν, ηχθες και πρωην εν Αλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις ανεζωπυρειν ηρξατο τον υθλον τουτον.

Wir werden nun Aeneſidemus Anſicht von dem Skepticismus und ſeine Verdienſte um denſelben darſtellen, und dann unterſuchen müſſen, in wie fern er einen ſolchen innigen Zuſammenhang zwiſchen dem Skepticismus und dem Syſtem des Heraclits annehmen konnte. Und hierbei werden wir auch Gelegenheit finden, unſere im zweiten Bande geäußerte Behauptung, daß nämlich Aeneſidem die zehn bekannten ſkeptiſchen Zweifelsgründe zuerſt vorgetragen habe, durch neue Gründe zu unterſtützen.

Das Werk des Aeneſidemus beſtand aus acht Büchern. In dem erſten entwickelte er den Unterſchied zwiſchen den Pyrrhoniern und Akademikern, und ſtellte dann die pyrrhoniſche Methode in einem allgemeinen Abriſſe dar. In dieſem oder in dem dritten Buche wird er auch wahrſcheinlich die zehn allgemeinen Gründe oder Anſichten der Skepſis aufgeſtellt haben. In dem zweiten Buche handelte er von Wahrheit, Urſache, Wirkung, Accidenzen, Bewegung, Entſtehen und Untergange, und zeigte, daß alles dieſes ungewiß und nicht erkennbar ſey. Das dritte Buch hatte beſonders die Bewegung und Empfindung zum Gegenſtande, ſetzte den Widerſtreit in den Empfindungen aus einander, und folgerte daraus ebenfalls die allgemeine Ungewißheit und Unerkennbarkeit der Dinge. In dem vierten beſtritt er die ganze Lehre von den Zeichen, d. i. die Schlußart von dem Sinnlichen auf das Ueberſinnliche, mit Anwendung auf die Natur, Welt und die Götter. In dem fünften ſprach er von der Ungültigkeit und Leerheit des Begriffs der Cauſalität, und erwog vorzüglich die Fehler, welche in den Nachforſchungen nach den Urſachen der Erſcheinungen begangen werden. Dieſes Buch beſtand alſo aus zwei Theilen, ſkeptiſche Betrachtung der Cauſalität in abstracto und concreto. Die Erforſchung der Urſachen in concreto nannte er Aetiologie, und was er von den dabei vorgehenden Fehlern ſagt, davon führt

führt Sextus die Hauptpunkte an 4). In dem ſechsten Buche handelte Aeneſidem von dem Guten und Böſen, von dem Wünſchenswürdigen und Verabſcheuungswürdigen, von dem Vorzuziehenden und Nachzuſetzenden (προηγμενα, αποπροηγμενα, Unterſcheidungen der Stoiker) und bewies, daß der Menſch davon nichts erkenne. Das ſiebente handelte von den Tugenden, und folgerte aus den mancherlei abweichenden Meinungen der Philoſophen, daß dieſe ſich ſelbſt täuſchen, wenn ſie ſich und andern eine Einſicht von dem letzten Grund der Tugend vorſpiegeln. Das achte Buch iſt gegen die Lehre von dem Endzwecke des Menſchen gerichtet; die Philoſophen, welche dieſen in der Glückſeligkeit, oder in dem Vergnügen, oder in der Vernunft geſucht hatten, werden widerlegt. Aeneſidem ſucht zu beweiſen, daß, ſo viel auch die Philoſophen davon ſchwatzen, es doch keinen Endzweck gebe. Auf dieſe Art gibt Photius den Inhalt der acht Bücher des Aeneſidemus an; ob durchaus richtig, dürfte noch hier und da zweifelhaft ſcheinen. Hätte es ihm nur gefallen, noch etwas ausführlicher die Gedanken dieſes Denkers anzugeben, und wo nicht die Hauptſtellen zu excerpiren, doch wenigſtens ſo viel über jedes Buch zu ſagen, als er über das erſte geſagt hat, ſo würden wir ihm noch weit mehr Dank wiſſen, als jetzt, da wir ihm nicht viel mehr als die Kenntniß dieſes Werkes verdanken, und zugleich im Stande ſeyn, über den Skepticismus dieſes Mannes noch vollſtändiger urtheilen zu können. Es iſt nur gut, daß er wenigſtens aus dem erſten Buche Aeneſidems Anſicht von dem pyrrhoniſchen Skepticismus, und von dem Unterſchiede zwiſchen dieſem und dem akademiſchen in einigen allgemeinen Zügen angegeben hat, woraus unwiderſprechlich hervorgehet, daß Aeneſidem, ungeachtet des Anſehens, in welchem er bei dem

4) Sextus Empiric. *Pyrrhon. Hypotypos.* 1. §. 180.

dem Sextus ſtehet, doch mehr ſcharfſinnig als tiefſinnig und conſequent in der erneuerten Begründung des Skepticismus verfuhr.

Die Akademiker, ſagt er, ſind Dogmatiker; ſie ſehen einiges als unbezweifelbare Wahrheit, einiges als unläugbar falſch an. Die Pyrrhonier ſind dagegen durchgängig Zweifler, nehmen überhaupt kein Dogma an, und keiner von ihnen hat eine allgemeine Erkennbarkeit der Dinge ſo wenig, als eine durchgängige Unbegreiflichkeit derſelben behauptet. Nach ihnen iſt etwas eben ſo wenig von dieſer als von jener beſtimmten Beſchaffenheit, als bald von dieſer, bald von einer andern Art, oder für den Einen ein ſolches, für den Andern wieder ein ſolches, oder für einen Dritten gar ein Unding [5]).

Die Pyrrhonier behaupten nicht, daß der menſchliche Verſtand alles ohne Unterſchied erreichen oder nicht erreichen könne; daß etwas wahr oder falſch, oder wahrſcheinlich, real oder nicht real ſei, ſondern es iſt ihnen ein und daſſelbe eben ſo wenig ergründlich als unergründlich, eben ſo wenig wahr als falſch, wahrſcheinlich als unwahrſcheinlich, real oder nicht real [6]).

Denn

5) Photius l. c. p. 548. οἱ μεν απο της Ακαδημιας δογματικοι τε εισιν, και τα μεν τιθενται αδιαστακτως, τα δε αιρεσιν αναμφιβολως· οἱ δε Πυρρωνειοι ακυρητικοι τε εισι και παντος απολελυμενοι δογματος· και ουδεις αυτων το παραπαν ουτε ακαταληπτα παντα ειρηκεν ουτε καταληπτα· αλλ' ουδεν μαλλον τοιαδε η τοιαδε· η τοτε μεν τοια, τοτε δε ου τοια· η ᾧ μεν τοιαυτα, ᾧ δε ου τοιαυτα, ᾧ δε καθ' ὁλως ουτα.

6) Photius l. c. p. 548. ουτε μην εφικτα παντα κοινως, η τινα τινων ουκ εφικτα, αλλα ουδεν μαλλον εφικτα η ουκ εφικτα, η τοτε μεν εφικτα, τοτε δε ουκ εφικτα· και μην ουθ' αληθινον, ουδε ψευδος, ουδε πιθανον, ουθ' ον ουδε μη ον· αλλα το αυτο, ως ειπειν, ου μαλλον αληθες η ψευδος, η πιθανον η απιθανον, η ον, η ουκ ον.

Denn die Pyrrhonier entſcheiden über nichts, auch ſelbſt nicht einmal darüber, daß ſie nichts entſcheiden. So drücken ſie ſich aus, weil ſie ſich nicht anders auszudrücken wiſſen [7]). Nur dadurch allein erhalten ſich die Pyrrhonier frei von allen Widerſprüchen und ſetzen ſich keinen Einwürfen aus, wie die Akademiker, welche vorzüglich jetzt ſelbſt zuweilen ſtoiſchen Behauptungen beitreten, und wenn man die Wahrheit ſagen ſoll, als Stoiker erſcheinen, welche mit Stoikern im Streite begriffen ſind. Sie ſetzen Tugend und Untugend, Gutes und Böſes, Wahrheit und Falſchheit, Realität und Nichtrealität voraus, entſcheiden über vieles beſtimmt, und bezweifeln bloß die begreifende Vorſtellung der Stoiker. Dadurch aber gerathen ſie, ohne es ſich ſelbſt bewußt zu ſeyn, in Widerſprüche. Denn zugleich etwas ſetzen, und es keck wieder aufheben, und dabey behaupten, daß es allgemein erkennbare Dinge gebe, ſchließt einen offenbaren Widerſpruch in ſich. Denn wie iſt es möglich, daß man noch zweifelt und unentſchieden iſt, wenn man erkannt hat, dieſes da ſey wahr, dieſes aber falſch. Kann man noch anſtehen, das eine anzunehmen, das andere zu verwerfen. Oder wenn man noch nicht erkannt hat, daß dieſes gut oder böſe, wahr oder falſch iſt, ſo muß man ſchlechterdings eingeſtehen, daß durchaus nichts erkennbar iſt. So bald es nur einleuchtend iſt, daß man durch die Sinne oder durch den Verſtand etwas erkennet, ſo iſt auch alles erkennbar [8]).

7) Photius l. c. καθολε γαρ κδεν ὁ Πυρρωνειος ὁριζει, αλλ' κδε αυτο τουτο, ὁτι κδεν διοριζεται· αλλ' ακ εχοιτες φασιν ὁπως το νοημενον εκλαλησωμεν, ὁυτω φραζομεν.

8) Photius l. c. οἱ δε απο της Ακαδημιας μαλιστα της νυν, και σωϊκαις συμφερονται ενιοτε δοξαις, και ει χρη τ' αληθες ειπειν.

Wenn wir vorausſetzen, daß Photius dieſe Gedanken richtig ausgezogen hat, was ſich freilich nicht erweiſen läßt und beinahe nicht wahrſcheinlich iſt, da er ſich eine ſehr geringe Vorſtellung von dem Werthe dieſes Buches machte, dem er allenfalls einige Brauchbarkeit zur Uebung des logiſchen Scharfſinnes beimißt, ſo ergibt ſich daraus das Reſultat, daß Aeneſidemus in ſeiner Anſicht von dem Weſen und dem Grunde des Skepticismus nicht weiter gekommen iſt, als Arceſilaus, Carneades und Philo, den einzigen Punkt ausgenommen, daß er nur den Skepticismus in ſeiner größten Allgemeinheit genommen für den wahren Skepticismus erklärte. Dieſe hatten einen beſtimmten Punkt, von dem ſie ausgingen, und worauf ſie ihren Skepticismus gründeten, die begreifende Vorſtellung der Stoiker; in Rückſicht auf dieſe, die als Kriterium der objectiven Wahrheit geltend gemacht werden ſollte, behaupteten ſie, daß ſich nichts über die Wahrheit und die Realität der Erkenntniß entſcheiden laſſe, auch das nicht, daß ſich nichts entſcheiden laſſe;

εἰπεῖν, σωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι σωϊκοῦ. Δεύτερον καὶ περὶ πολλῶν δογματίζουσιν. Ἀρετὴν τε γὰρ καὶ ἀφροσύνην εἰσαγουσι καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν· ὑποτίθενται καὶ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος, καὶ δῆ καὶ πιθανὸν καὶ ἀπίθανον, καὶ ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλὰ τε πολλὰ βεβαίως ὁρίζουσι· διαμφισβητεῖν δὲ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας. Διὸ οἱ μὲν ἀπὸ Πυρρωνος ἐν τῷ μηδὲν ὁρίζειν ἀνεπιλήπτοι τὸ παράπαν διαμένουσιν· οἱ δὲ ἐξ Ἀκαδημίας ὁμοίως τὰς εὐθύνας τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις ὑπέχουσι. Τὸ δὲ μεῖζον, οἱ μὲν περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος διαπορήσεις, τὸ δὲ συνοικεῖον διατηροῦσι καὶ ἑαυτοῖς ἀμαχοῦντες, κἂν μαχόμενοι ἑαυτοῖς συνίσασι· τὸ γὰρ ἅμα τιθέναι τε καὶ αἱρεῖν ἀναμφιβόλως, ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν κατάληπτα, μαχὴν ὁμολογουμένην εἰσαγεῖ. — εἰ μὲν ἀγνοεῖται ὅτι τόδε ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τόδε μὲν ἀληθὲς, τόδε δὲ ψεῦδος, καὶ τόδε μὲν ὄν, τόδε δὲ μὴ ὄν· παντὸς ὁμολογήτου, ἅπαντον ἀκατάληπτον εἶναι. εἰ δ' ἐναργῶς κατ' αἰσθησιν ἢ κατὰ νοησιν καταλαμβάνεται· κατάληπτον ἅπασὰ φατέον.

laſſe; übrigens waren ſie keine entſchiedenen und durchgängigen Zweifler, läugneten wenigſtens nicht die praktiſchen Wahrheiten, wenn ſie auch nicht in die Gründe derſelben eindringen konnten. Aeneſidem betrachtet nun die Akademiker, dieſes particulären Skepticismus willen, für pure Dogmatiker, die ſich, ohne es gefühlt zu haben, in den gröbſten Widerſpruch geſtürzt hätten, gleichſam als läge in dem Satze: einiges läßt ſich erkennen, einiges nicht, der Widerſpruch: alles läßt ſich erkennen, nichts läßt ſich erkennen. So wenig nun dieſes Raiſonnement als bündig erſcheint, zumal für unſere Vorſtellungsart, ſo darf man doch auf der andern Seite nicht verkennen, daß die Sache ein anderes Anſehen gewinnet, wenn man ſie aus dem Geſichtspunkte betrachtet, daß eigentlich der Streit der Dogmatiker mit den Akademikern und Skeptikern das Kriterium der Wahrheit betraf. Die erſten behaupteten ein ſolches wirklich gefunden zu haben, die letzten läugneten es. Nun war der Unterſchied zwiſchen einem bloß logiſchen und einem materialen Kriterium oder was daſſelbe iſt, Grundſatz des Wahren, noch nicht entwickelt und blickt kaum hier und da als dunkle Ahndung hervor, wiewohl die ſtreitenden Denker, ſich oft unbewußt, bald die logiſche, bald die materiale Beziehung des Kriteriums mehr vor Augen hatten. Die Akademiker beſtritten das Kriterium in materialer Beziehung, ohne darum logiſche und moraliſche Wahrheiten abläugnen zu wollen. Auf dieſen Unterſchied nimmt nun Aeneſidemus keine Rückſicht, darum beſchuldiget er die Akademiker einer auffallenden Inconſequenz, und darum behauptet er, daß der Skepticismus nur in ſeiner Allgemeinheit haltbar und gründlich ſey.

Allein dieſer allgemein Skepticismus hat gar keinen philoſophiſchen Charakter. Denn ſoll der Skepticismus philoſophiſch ſeyn, ſo muß er doch wenigſtens etwas Subjectiv-

jectivgewiſſes haben, von einer ſichern Grundlage oder von Gründen ausgehen, welche die Ueberzeugung bewirken, daß entweder keine Erkenntniß möglich, oder daß ſie nur bisher noch nicht entdeckt ſey, ohne die Möglichkeit zu beſtreiten. In dem erſten Falle würde aber ein ſolcher Skepticismus ſich ſelbſt zerſtören, wenn er die Unmöglichkeit aller Erkenntniß aus Gründen überzeugend darthun könnte, und ſich in ein Dilemma verſtricken, welches ſchon mehrere Dogmatiker entgegengeſtellt hatten. Aeneſidem ſuchte dieſem durch eine Ausflucht zu entgehen, welche ebenfalls einige Akademiker benutzt hatten. Die Pyrrhonier, ſagte er, entſcheiden über nichts, ſelbſt nicht über das, daß ſie nichts entſcheidend behaupten. Hierdurch glaubte er den Skepticismus gänzlich von dem Dogmatismus geſchieden, und den Skeptiker durch die Losſagung von aller Behauptung gegen alle Einwürfe ſicher geſtellt zu haben. Dieß heißt aber mit andern Worten ſo viel als: wir fühlen es, daß wir recht haben, wenn wir nichts für gewiß und ausgemacht behaupten, wir können es aber nicht mit Gründen behaupten. Hiermit hört nun der Skepticismus auf, philoſophiſch zu ſeyn.

Nach allem dieſem ſcheint es, als wenn Aeneſidemus noch weit davon entfernt war, eine philoſophiſche Anſicht von dem Skepticismus zu gewinnen, und aller Wahrſcheinlichkeit nach gelang es erſt dem Sextus, durch die Betretung eines andern Weges, dem Skepticismus eine andere vernunftgemäßere Geſtalt zu geben. Dieſes Reſultat ſtimmt mit einer Nachricht zuſammen, welche wir allein dem Sextus verdanken, daß Aeneſidemus den Skepticismus als eine Einleitung und Vorbereitung für das Heraklitiſche Syſtem betrachtet habe. Aeneſidem behauptete dieſen Zuſammenhang nicht etwa wegen einiger ſkeptiſchen Aeußerungen, die ſich bei dem Heraklit finden, ſondern weil er wirklich überzeugt war, daß die Idee, welche dem Heraklitiſchen Syſtem zum Grunde lag, alles entſtehe durch

durch entgegengeſetztes Wirken, und jedes Ding ſey in einem unaufhörlichen Fluſſe, indem es ohne Unterlaß eine Reihe entgegengeſetzter Zuſtände durchlaufe, und daher alles ſey und nicht ſey, (man ſehe I. B. S. 237.) gegründet ſey. Um dieſe Wahrheit, daß an einem jeden Dinge Entgegengeſetztes wirklich ſey (eigentlich werde), einzuſehen, ſagte er, müſſe man ſich vorher davon überzeugen, daß an einem und demſelben Dinge Entgegengeſetztes erſcheine 9). Gewiß eine ſonderbare Verbindung von Ideen und ein Beweis mehr, daß Aeneſidem, wie wir vorhin bemerkten, das Weſen des Skepticismus ſich nicht ganz enthüllen konnte. Wie war es möglich, von den Erſcheinungen auf das Seyn, von dem Wechſel entgegengeſetzter Erſcheinungen auf die Vereinigung des Entgegengeſetzten in der Natur jedes Dinges zu ſchließen, nachdem er als Pyrrhonier angenommen hatte, er wiſſe nichts und könne über nichts entſcheiden. Mußte nicht durch jenen Schluß ſein Skepticismus oder durch dieſen ſeine dogmatiſche Behauptung umgeſtoßen werden? Wie konnte es ihm entgehen, daß er auf dieſe Art denſelben Tadel und mit noch weit größerm Rechte verdiene, den er oben den Akademikern machte?

Dieſe Inconſequenz iſt ſchwer zu erklären. Hiſtoriſche Data finden ſich gar nicht, und nicht leicht wird eine Muthmaßung erdacht werden, welche einigermaßen befriedigte. Wenn man auch annehmen wollte, daß Aeneſidem in einem andern Werke die ſkeptiſchen Betrachtungen angeſtellt, in einem andern aber jene Behauptung aufgeſtellt habe, oder daß er früher ein Anhänger des Heraklitiſchen Syſtems geweſen, und dann erſt mit dem Skepticismus des

9) Sextus *Pyrrhon. Hypotypoſ.* I. §. 210. Man ſ. oben Note 2.

des Pyrrho bekannt worden ſey, ſo bringt uns dieſes um keinen Schritt weiter [10]). Denn die verſchiedenen Schriften ſind doch dem Inhalte und Zwecke nach zu ähnlich, als daß ſie eine ſo ſehr veränderte Denkart begreiflicher machen könnten; und wenn man auch annehmen wollte, daß er anfangs Anhänger des Heraklits und hernach erſt Pyrrhonier geworden ſey, ſo müßte er nach der obigen Aeußerung doch beides geblieben ſeyn. Dieſe Vereinigung iſt aber eben das Unbegreifliche, oder wie Sextus, der ihn ſonſt ſo ſehr ſchützt, ſagt, Ungereimte, welches durch das Factum ſelbſt auf keine Weiſe gehoben werden kann.

Es bleiben nur zwei Möglichkeiten zu denken übrig. Entweder, Aeneſidem war im Grunde ein Heraklitiker, und nur Zeitumſtände und wer weiß welche Abſichten beſtimmten ihn, in dem Geiſte des Pyrrho Bücher zu ſchreiben und den Skepticismus zu lehren, ohne darum aufzuhören, im Innern ein Heraklitiker zu bleiben. Oder es gebrach ihm bei allem Scharfſinn in dem Einzelnen, an durchgreifendem Tiefſinn und ſyſtematiſchem Geiſte, um die Unverträglichkeit des Skepticismus mit des Heraklits Syſtem aufzufaſſen, und in das innere Weſen des Skepticismus einzudringen. Dieſe Verblendung konnte ihm um ſo eher begegnen, da er in Rückſicht auf die Kenntniß der Geſetze des menſchlichen Geiſtes oder in der Theorie des Erkenntnißvermögens bei derſelben Anſicht ſtehen geblieben war, die Heraklit gewonnen hatte. Er ſetzte nämlich, gleich dieſem Philoſophen die Denkkraft nicht in, ſondern außer dem

10) Aeneſidemus ſchrieb außer den angeführten πυρρωνειοι λογοι auch noch εις τα Πυρρωνεια ὑποτυπωσεις Diog. IX, §. 78. Euſeb. *Praep. Evang.* XIV, 18. κατα σοφιας und περι ζητησεως Diog. IX, §. 78. Man ſiehet aber nicht, wie der Inhalt irgend einer derſelben etwas zur Aufklärung des Factums beitragen könne.

dem Menſchen [11]). Darum mußte er ein Fremdling bleiben in Anſehung des Denkens und Erkennens, und der Geſetze dieſer Operationen; er erhob ſich nicht zu einer allgemeinen umfaſſenden Anſicht des Skepticismus und des Dogmatismus; und ſo wie er den Grund des letztern nie deutlich entdeckte, ſo nahe er auch in den Räſonnemens gegen einzelne dogmatiſche Behauptungen lag, ſo mochte er auch wohl nie den Grund und die Gränzen des Skepticismus zum deutlichen Bewußtſeyn entwickelt haben. Er folgte der Anſicht des Timon, welcher ebenfalls nicht von dem Erkenntnißvermögen, ſondern von den Objecten und ihrem Verhältniß zu uns ausging, und nur darum die Zurückhaltung jedes entſcheidenden Urtheiles verlangte, weil die Objecte ſich nicht beſtimmt erklären, was ſie ſind, oder nicht ſind. (Man vergleiche 2 B. S. 131, 135.)

Sextus führet noch einige andere dogmatiſche Behauptungen des Aeneſidems an, in denen er zum Theil dem Heraklit folgte. Dahin gehört die Annahme eines merkwürdigen Unterſchiedes unter den Erſcheinungen, nach welchem einige allen Menſchen auf eine und dieſelbe Weiſe, andere aber jedem Menſchen auf eine eigne Weiſe erſcheinen; jene allgemein übereinſtimmende Erſcheinungen ſeyen wahr, die abweichenden falſch [12]); die Behauptung: daß der Theil von

11) Sextus Empiricus *adverſ. Mathematic.* VII. §. 349. 350. αλλα οἱ μεν εκτος τα σωματος την διανοιαν ειναι, ὡς Αινησιδημος, κατα Ηρακλειτον — οἱ δε αυτην ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων των αισθητηριων προκυπτουσαν, ἡς εκαστως πρξει Στρατων ὁ Φυσικος και Αινησιδημος· εκ ὡρα κριτηριον εστιν ἡ διανοια.

12) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* VIII. §. 8. οἱ δε περι τον Αινησιδημον και Ηρακλειτον και τον Επικουρον επι τα αισθητα κοινως κατενεχθεντες, εν ειδει διετησαν.

οἱ

von dem Ganzen verſchieden und mit demſelben identiſch ſey. Denn das Reale ſey das Ganze und der Theil; das Ganze, in Rückſicht auf die Welt, ein Theil, in Rückſicht auf die Natur eines individuellen Thieres [13]); endlich die Behauptung, die Zeit ſey entweder das Reale oder die Urſubſtanz ſelbſt, oder doch nicht von derſelben verſchieden. Die Urſubſtanz aber ſey die Luft. Und daher bezögen ſich zwei von den ſechs einfachen Redetheilen, die Zeit und die Einheit auf die Subſtanz, welche körperlich ſey [14]). Noch ſagt Sextus an einem Orte [15]), Aeneſidem habe zwei Gattungen von Bewe-

οἱ μεν γαρ περι τον Λινησιδημον λεγουσι τινα των φαινομενων διαφορων, και φασι, τουτων τα μεν κοινως φαινεσθαι, τα δε ιδιως τινι· ὧν αληθη μεν ειναι τα κοινως πασι φαινομενα· ψευδη δε τα μη τοιαυτα. ὁθεν και αληθες φερωνυμως ειρησθαι το μη λητον την κοινην γνωμην.

13) Sextus adverſ. Mathemat. IX, §. 337. ὁ δε Λινησιδημος κατα Ηρακλειτον και ἑτερον φησι το μερος της ὁλης και ταυτον. ἡ γαρ σπερμα και ὁλη ουσα και μερος. ὁλη μεν κατα τον κοσμον· μερος δε κατα την τωδε της ζωης φυσιν.

14) Sextus Empiric. advers. Mathemat. X. §. 216. σωμα μεν ουν ελεξεν ειναι τον χρονον ὁ Λινησιδημος κατα τον Ηρακλειτον· μη διαφερειν γαρ αυτον τα οντος και της πρωτης σωματος· ὁθεν και δια της πρωτης εισαγωγης κατα ἑξ πραγματων τεταχθαι λεγων τας ἁπλας λεξεις, αἱτινες μερη της λογης τυγχανουσι, την μεν χρονος, προσηγοριαν, και την μουσας, επι της σπερμας τεταχθαι φησιν, ἡ τις ουσι σωματικη· τα δε μεγεθη χρονων και κεφαλαια των αριθμων επι πολυπλασιασμον μαλιστα ενφερεσθαι. το μεν γαρ νυν, ὁ δη χρονος μηνυμα εστι, ετι δε την μοναδα ουκ αλλο τι ειναι ἡ την σπερμαν· την δε ἡμεραν και τον μηνα και τον ενιαυτον, πολυπλασιασμον ὑπαρχειν τα νυν, φημι δε τα χρονα· τα δε δυο και τρια και δεκα και ἑκατον πολυπλασιασμον ειναι της μοναδος — §. 233. το τε ον κατα τον Ηρακλειτον ακρ εστιν, ως φησιν ὁ Λινησιδημος.

15) Sextus Empiric. advers. Mathemat. X. §. 38. οἱ δε πλειονες, ἐν οἱς εισι και οἱ περι τον Λινησιδημον, διττην τινα κατα το ακρωτατω κινησιν απολειπουσι, μιαν μεν, την μεταβλητικην, δευτεραν δε, την μεταβατικην.

Bewegungen übrig gelaſſen, nämlich Veränderung und Raumbewegung. Der Sinn iſt aber nicht, daß er dieſe zwei Gattungen dogmatiſch angenommen, ſondern nur, daß er alle Arten auf dieſe zwei Gattungen zurückgeführt habe. Es iſt die Rede vom Begriffe, nicht von der Sache: denn die Realität der Bewegung beſtritt er durch mehrere Gründe. Auch einige von den angeführten Behauptungen brauchte Aeneſidem zu ſeinen ſkeptiſchen Waffen gegen die Dogmatiker. So wußte er z. B. die Behauptung, der Grund des Denkens liege außer dem Menſchen, und die Gedanken würden durch etwas Aeußeres gewirkt, das durch die Empfindungen der Sinne, wie durch Oefnungen herausdringe, um ſich mit der allgemeinen Denkkraft in Verbindung zu ſetzen, ſehr gut zu benuzen, und er folgerte daraus, daß der Verſtand kein Kriterium der Wahrheit ſeyn könne. Indeß iſt dieß nicht bei allen angeführten Sätzen einleuchtend, am wenigſten verträgt ſich mit ſeinem Skepticismus die Annahme eines Unterſchiedes unter den Erſcheinungen, nach welchem er nothwendig ein Kriterium der objectiven Wahrheit müßte entdeckt haben.

Doch wir halten es für eine vergebliche Mühe, eine Vereinigung aller dieſer Sätze mit dem Skepticismus zu verſuchen; denn wenn es auch bei allen glückte, ſo würde doch die Vorſtellungsart von dem Verhältniß des Skepticismus zum Heraklitiſchen Syſtem allen Verſuchen widerſtreben. Eine Inconſequenz bleibt hier immer haften, und ſelbſt Sextus, der ſonſt den Aeneſidem ſo ſehr verehrt, ſpricht ihn nicht frei davon [16]).

Aene-

16) Sextus Empiricus *Hypot. Pyrrh.* I. §. 212. ατοπον αρα το την Σκεπτικην αγωγην επι την Ηρακλειτειον Φιλοσοφικην οδον ειναι λεγειν.

Aeneſidem war aber deſſen ungeachtet ein Mann von großem Scharfſinn, der die Dogmatiker in ihren einzelnen Behauptungen meiſtens ſehr glücklich beſtritt. Dieſes ſein Verdienſt müſſen wir jetzt noch beſonders erwägen, um ſo mehr, da dieſes zum Theil verdunkelt war, und ohne die Beſtimmung der Gränzen, wie weit er den Skepticismus brachte, das Verdienſt der folgenden Skeptiker, beſonders des Sextus, nur ſehr unbeſtimmt gewürdiget werden kann.

Sextus erklärt den Aeneſidem und den Menodot, einen ſeiner nächſten Vorgänger, für die Häupter der Secte der Skeptiker [17]). Sextus ſchrieb, gleich dem Aeneſidem, einen Grundriß des Skepticismus und ſeine Berufungen auf dieſen Schriftſteller und die Befolgung faſt derſelben Ordnung und Methode beweiſen, wie vieles dieſer ihm vorgearbeitet hatte. Dieſes würde aber noch einleuchtender ſeyn, wenn uns eine vollſtändige Vergleichung beider Schriften möglich wäre. Doch wird dieſes auch durch die Betrachtung einiger Bruchſtücke aus den Schriften des Aeneſidemus, wie ſie uns vorzüglich Sextus erhalten hat, und durch die Beleuchtung einiger ſkeptiſchen Betrachtungen, wie wir glauben, wenigſtens zum Theil überzeugend dargethan werden.

Die ſkeptiſche Denkart iſt nach Aeneſidem die vergleichende Reflexion über Erſcheinungen, oder was ſich der Menſch überhaupt vorſtellt, deren Reſultat iſt, daß die größte Verwirrung und Geſetzloſigkeit in allen Dingen herrſcht [18]). Eine voll-

17) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 222. νυν δε ως εν ὑποτυπωσει διαλαμβανομεν κατα Μηνοδοτον και Αινησιδημον (ἑτοι γαρ μαλιστα ταυτης προεστησαν της σχεσεως).

18) Diogenes *Laert.* IX §. 78. ἐστιν ουν ὁ Πυρρωνειος λογος μιμησις τις των φαινομενων η των ὑπωσουν νοουμενων, καθ' ἡν παντα πασι συμβαλλεται, και συγκρινομενα πολλην ανωμαλειαν και ταραχην ἐχοντα ἐυρισκεται, καθ' ὁν φησιν Αινησιδημος

vollkommne Gemüthsruhe und Gleichgültigkeit in Anſehung der Objecte iſt der Endzweck und die letzte Folge dieſer Vergleichung. Man ſiehet wohl, daß Sextus bei ſeiner Einleitung in den pyrrhoniſchen Skepticismus das Werk des Aeneſidemus vor Augen hatte, und bei ſeiner Erklärung der Skepſis dieſe Erklärung zum Grunde legte, jedoch mit einigen Abweichungen, welche eine Folge der in etwas abweichenden Denkart beider Männer ſeyn möchten. Nach Aeneſidem bringen die Objecte durch die entgegengeſetzten Vorſtellungen, welche ſie darbieten, dieſe Unentſchiedenheit ſelbſt hervor; jeder nachdenkende Menſch, der gewohnt iſt, die Vorſtellungen von den Objecten zu behalten und ſie zu vergleichen, wird ſchon von ſelbſt darauf geführt, das Widerſtreitende in der Anſicht der Objecte, welche eine Folge von der Natur der Objecte ſelbſt iſt, wahrzunehmen. Die Skepſis iſt eine μνημη oder μνησις. Sextus hingegen betrachtet ſie vielmehr als ein beſonderes Talent des menſchlichen Geiſtes, alle mögliche Arten von Vorſtellungen einander entgegen zu ſetzen, um zur Zurückhaltung alles entſcheidenden Urtheils und dadurch zur Gemüthsruhe zu gelangen. Darin verfuhr aber Sextus mit mehr Einſicht, daß er das Object der Skepſis ſchärfer beſtimmte, indem er Erſcheinungen und die denſelben zum Grunde liegenden Objecte von einander unterſchied, und den Skepticismus nur auf die letzten ausdehnte, ohne in denſelben Fehler wie Aeneſidem zu verfallen, und dogmatiſch zu behaupten, daß die Dinge an ſich eben ſo beſchaffen ſind, wie die Erſcheinungen; daß in ihrer Natur der Grund von dem mannigfaltigen, abwechſelnden und widerſtreitenden Spiele lieget, welches die Erſcheinungen darbieten.

Durch

δημος εν τη εις τα Πυρρωνεια ὑποτυπωσει. Ob man μνημη oder μνησις nach Galeſius Conjectur leſe, ändert nicht viel in dem Sinne. §. 107. τελος δε οἱ σκεπτικοι φασι την επο-χην, ἡ σκιας τροπον επακολυθει ἡ ατυραξιᾳ, ὡς φασιν οἱ τ περι τον Τιμωνα και Αινησιδημον.

Durch diesen dogmatisch-skeptischen Gesichtspunkt kam Aenesidem wahrscheinlich auf die so bekannten zehn Zweifelsgründe. Er schloß nämlich so: Sind die Erscheinungen durch die Natur der Dinge bestimmt, so daß man von jenen auf diese schließen darf; weisen die Erscheinungen auf ein durchaus veränderliches Seyn der Objecte hin, so wird man die Natur der Dinge nicht besser kennen lernen, als wenn man den Wechsel der Erscheinungen von allen möglichen entgegengesetzten Seiten betrachtet [19]). Das Widerstreitende in den Erscheinungen brachte er nun unter zehn verschiedene Gesichtspunkte, (τοποι oder τροποι της σκεψεως). Schon aus diesem Grunde wird es wahrscheinlich, daß Aenesidem der Erfinder derselben ist, weil die Veranlassung und die bestimmte Richtung des Denkens, woraus sie hervorgingen, sich bei ihm so natürlich und begreiflich nachweisen lassen. Hierzu kommen aber noch historische Zeugnisse, welche in Verbindung mit jenem innern Grunde kaum einen Zweifel übrig lassen.

Ungeachtet Sextus versichert, daß diese skeptischen Raisonnemens von den ältern Skeptikern gewöhnlich gebraucht und den folgenden überliefert worden seyn [20]); so muß man sich doch wundern, daß weder Sextus noch ein anderer Schriftsteller einen ältern Skeptiker als den Aenesidem

19) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 210. επει δε οι περι τον Αινησιδημον ελεγον οδον ειναι την Σκεπτικην αγωγην επι την Ηρακλειτειον φιλοσοφιαν· διοτι προηγειται τα τ' αναντια περι το αυτο υπαρχειν, τε τ' αναντια περι το αυτο φαινεσθαι· και οι μεν Σκεπτικοι φαινεσθαι λεγουσι τα εναντια περι το αυτο· οι δε Ηρακλειτειοι απο τουτου και επι το υπαρχειν αυτα μετερχονται.

20) Sextus Empiricus *Pyrrhon. Hypotyp.* I. §. 36. παραδιδονται τοινυν συνηθως παρα τοις αρχαιοτεροις Σκεπτικοις τροποι, δι' ων η εποχη συναγεσθαι δοκ[illegible]ον, ους και λογους και τοπους συνωνυμως [illegible]

ſidem nennt, bei welchem ſie gefunden werden. Allein man darf ſchon hieraus vermuthen, daß Sextus nicht die älteſten Skeptiker, den Pyrrho und den Timon, ſondern den Aeneſidem und die darauf zunächſt folgenden müſſe gemeint haben, ſo daß dieſe ältern in der Mitte zwiſchen den alten und neueren ſtehen. Daher werden auch erſt nach Chriſti Geburt Schriften zur Erläuterung der zehn Zweifelsgründe erwähnt z. B. von Plutarchus und Favorinus [21]).

Was aber hier vorzüglich entſcheiden muß, iſt das Zeugniß des Ariſtokles und des Sextus ſelbſt. Von dem erſten hat Euſebius ein Fragment erhalten, worin eine Widerlegung des pyrrhoniſchen Skepticismus vorkommt. Ariſtokles gehet in der beiläufig eingeſtreuten Geſchichte deſſelben nur bis auf den Timon und Aeneſidem zurück und führt beide als die Hauptſchriftſteller über dieſe Art zu philoſophiren an. Gleichwohl meldet er nichts davon, daß Timon dieſe ſkeptiſchen Raiſonnements in dieſer beſtimmten Geſtalt aufgeſtellt habe; aber er ſagt ausdrücklich, daß Aeneſidem der erſte war, der dieſen Verſuch machte, und er führt den Hauptinhalt und die Tendenz derſelben in eben der Ordnung an, wie wir ſie bei dem Dio-

21) Gellius *Noct. Atticar.* XI. c. 5. super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit, quos πυρρωνειων τροπων inscripsit. Von Plutarch wird in dem Verzeichniß ſeiner Schriften eine περι των Πυρρωνος δεκα τροπων angeführt. Dieſer Titel berechtiget aber noch keineswegs zu dem Schluſſe, daß Plutarch den Pyrrho für den Erfinder derſelben erkläre; denn in dem uneigentlichen Sinne kann man für πυρρωνειοι λογοι auch Πυρρωνοι λογοι ſagen, in ſofern Pyrrho als erſter Skeptiker für Skeptiker überhaupt genommen werden kann. Nur in dieſem Sinne braucht auch Sextus ἡ σκεπτικη und Πυρρωνειος αγωγη (*Hypotypos.* I. c. 3.) für gleichbedeutend.

Diogenes leſen [22]). Sextus endlich ſagt es mit ausdrücklichen Worten, daß die ſkeptiſchen Betrachtungen nach den zehn Geſichtspunkten, wie wir ſie in dem erſten Buche ſeines Grundriſſes leſen, wenigſtens dem Inhalte nach aus dem Aeneſidem entlehnt ſind [23]).

Allein, könnte man einwenden, darf man daraus, daß Sextus den Inhalt der zehn ſkeptiſchen Zweifelsgründe aus dem Aeneſidem genommen hat, ſchließen, daß dieſer auch der Erfinder derſelben ſey? Konnten ſie nicht bei frühern Schriftſtellern vorkommen, wenn ſie auch Aeneſidem vielleicht unter den ältern am beſten dargeſtellt hat? Gegen die logiſche Möglichkeit dieſes Einwurfes kann man zwar nichts erinnern, allein in hiſtoriſcher Rückſicht läßt ſich nichts für denſelben, aber ſehr vieles gegen denſelben ſagen. Wie unwahrſcheinlich iſt es dann nicht, daß auch nicht ein einziger Schriftſteller etwas von dieſen ſkeptiſchen Raiſonnemens der älteſten Pyrrhonier anführt; daß auch nicht ein einziges Citat für einen derſelben wie für den Aeneſidem gefun-

22) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 18. ὁποτ' ἂν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τὰς ἐννέα (iſt wohl ein Schreibfehler für δέκα) διέξιη τρόπους, κατὰ τοσοῦτον γὰρ ἀποφαίνειν ἀδήλα τὰ πράγματα πεπείραται, πότεροι αὐτῶν φῶμεν εἰδότα λέγειν αὐτὰς ἢ ἀγνοοῦντα; φησὶ γὰρ ὅτι τὰ ζῶα διαφέρει, καὶ ἡμεῖς αὐτοί, καὶ αἱ πόλεις καὶ οἱ βίοι καὶ τὰ ἔθη καὶ οἱ νόμοι· καὶ τὰς μυθήσεις δὲ φησιν ἡμῶν ἀπλᾶς εἶναι καὶ πολλὰ τὰ ἐξωθεν λυμαινόμενα τὴν γνῶσιν, ἀποσπάσματα καὶ μεγέθη καὶ κινήσεις, ἔτι δὲ τὸ μὴ ὁμοίως διακεῖσθαι νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἐγρηγορότας καὶ κοιμωμένους καὶ ὑγιαίνοντας καὶ νοσοῦντας· κἄνευ τε ἡμῶν ἁπλᾶ καὶ ἀκριβῶς ἀντιλαμβάνεσθαι· πάντα γὰρ εἶναι συγκεχυμένα καὶ πρός τι λεγόμενα. Diogenes *Laert.* IX. §. 79 seq.

23) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* VII. §. 345. ψεύδονται γε οἱ πολλοὶ αἱ αἱρέσεις καὶ διαφωνοῦσιν ἀλλήλαις, καθάπερ ἐδείξαμεν τὰς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.

gefunden wird? Wie unwahrſcheinlich iſt es nicht, daß man ſo ſpät verſuchte, ſie mit mehr Methode und logiſchem Geiſte zu bearbeiten, wenn ſie ſchon Pyrrho oder Timon in der Geſtalt, wie ſie bei dem Sextus vorkommen, gebraucht hätte?

Doch vielleicht dürfte man aus ihrem Inhalte, daß in ihnen nämlich immer nur von Empfindungen, nicht auch von dem Denken die Rede iſt, gerade auf das Gegentheil ſchließen, daß ſie in ein weit früheres Zeitalter, und eher dem Timon als dem Aeneſidem, angehören. Allein auch dieſer Einwurf iſt ſchon dadurch entkräftet worden, daß dieſe Eigenthümlichkeit, wie wir gezeigt haben, ſich mit der Anſicht des Aeneſidems am erſten vereinigen läßt. Wir geben gerne zu, daß dieſe Raiſonnemens noch etwas Jugendliches verrathen, vorzüglich in den übereilten Schlüſſen, welche aus dem Widerſtreit der Empfindungen gezogen werden; aber Aeneſidem kann auch mit allem Recht als der zweite Urheber des Skepticismus betrachtet werden.

Dieſes hiſtoriſche Datum bietet uns außerdem einen feſten Punkt für die Geſchichte des Skepticismus dar. Wir gewinnen durch denſelben eine ſichere Gränzlinie für die Unterſcheidung des ältern und neuern Skepticismus, können nun mit freierem Blick den Fortgang und die Ausbildung deſſelben verfolgen, und das Factum erklären, daß unmittelbar nach dem Aeneſidem andere Skeptiker den Verſuch machten, die zehn ſkeptiſchen Geſichtspunkte auf wenigere und allgemeinere zurückzuführen, welches unbegreiflicher ſeyn würde, wenn Pyrrho oder Timon der erſte Erfinder derſelben geweſen, und eine Reihe von Denkern bis auf den Agrippa keinen Schritt weiter gegangen wäre.

Bei dem allen glauben wir nicht, daß uns Sextus das Raiſonnement des Aeneſidemus ganz rein und unvermiſcht wieder gegeben habe, ohne Zuſätze und Berichtigun-

gen nach ſeiner eignen Denkart. Die Anſicht des Aeneſidemus von dem Skepticismus und ſeiner Tendenz, welche Sextus ſich nicht enthalten kann für ungereimt zu erklären, führt uns ſchon von ſelbſt auf dieſe Annahme, und in den Folgerungen, die aus der ſkeptiſchen Betrachtung der Erſcheinungen hergeleitet werden, ſcheint uns mehr der Geiſt des Sextus als des Aeneſidemus zu wehen. Aber freylich läßt ſich dieſe Scheidung des hinzugekommenen Fremdartigen nicht bis in das Einzelne verfolgen.

Der erſte Zweifelsgrund iſt von der Verſchiedenheit der Thiere und der daraus entſpringenden Verſchiedenheit der Empfindungen hergenommen. Die Thiere haben einen ſo verſchiedenen Urſprung, und ſo viel Abweichendes in dem Bau ihres Körpers, daß man daraus mit Grund ſchließet, daß ſie von einem und demſelben Gegenſtande nicht einerlei und übereinſtimmende Empfindungen bekommen. Die Thiere werden auf verſchiedene Art gezeugt, leben nicht in einerlei Elemente, haben verſchiedene Nahrungsmittel, weichen in dem Bau der Sinnenwerkzeuge von einander ab: alſo werden auch ihre Empfindungen von einander abweichend ſeyn. Die Analogie ſpricht dafür. Den Gelbſüchtigen erſcheinen alle Gegenſtände gelb; alſo werden auch den Thieren, welche bleiche oder gelbe, oder rothe Augen haben, die Gegenſtände in einer andern Farbe ſich darſtellen. Die Taſchenſpieler können machen, daß alle gegenwärtige Perſonen ſchwarz oder kupferfarbig ausſehen, wenn ſie die Dachte mit einer gewiſſen Materie reiben: eben ſo werden auch die verſchiedenen Miſchungen der Säfte in den Augen der Thiere verſchiedene Farbenſpiele hervorbringen. So wie die Gegenſtände groß oder klein erſcheinen, je nachdem der Spiegel erhaben oder vertieft geſchliffen iſt: ſo iſt es zu erwarten, daß die Gegenſtände ſich den Thieren in verſchiedener Geſtalt und Größe darſtellen, je nachdem ihre Augen

ver-

verſchieden geſtaltet ſind. Auf dieſe Art verhält es ſich nicht allein mit den Augen, ſondern auch mit den übrigen Sinnen. Wie läßt es ſich zum Beiſpiel denken, daß die Thiere, die mit Schalen, Stacheln, Federn, Schuppen bedeckt ſind, auf einerlei Art durch das Gefühl afficirt werden? Denn gleichwie dieſelbe Nahrung, wenn ſie in unſern Körper aufgenommen und verdauet iſt, hier in Adern, dort in Knochen, dort in Nerven verwandelt wird, und verſchiedene Wirkungen hervorbringt, je nachdem die Theile verſchieden ſind, welche ſie aufnahmen; und ſo wie das Waſſer, mit welchem man die Bäume beſprengt, obgleich kein zuſammengeſetzter Stoff, dennoch durch die Circulation hier in Rinde, dort in Zweige und Früchte übergehet: ſo iſt es auch nicht befremdend, wenn dieſelben Gegenſtände nach der Verſchiedenheit der von ihnen Vorſtellungen bekömmenden Thiere jedem anders erſcheinen. Durch nichts wird dieſes ſo einleuchtend als dadurch, daß verſchiedene Thiere nicht einerlei Dinge lieben und ſuchen, haſſen und fliehen. Erſcheint alſo ein und derſelbe Gegenſtand verſchiedenen Thieren auf verſchiedene Weiſe, ſo läßt ſich wohl ſagen, wie dem Menſchen ein Gegenſtand erſcheint, aber nicht wie er an ſich ſelbſt iſt, oder welche von den mannigfaltigen Empfindungen, durch welche er erſcheint, mit dem Objecte an ſich übereinſtimmt. Der Einwurf könnte zwar gemacht werden, das Reſultat treffe nicht, weil Menſchen und Thiere in eine Klaſſe mit einander geſetzt worden, ohne auf den großen Unterſchied Rückſicht zu nehmen, durch welchen die Natur den Menſchen als vernünftiges Weſen ausgezeichnet hat. Allein die Dogmatiker, welche dieſen Einwurf machen, werden durch ihre eignen Waffen geſchlagen, indem ſelbſt berühmte Dogmatiker z. B. Chryſipp behaupten, daß die Thiere ebenfalls vernünftige Weſen ſind. Und dann lehret die genaue Betrachtung der Thiere, z. B. eines ſonſt verächtlichen Thieres, des Hundes, daß ſie nicht allein in Anſehung der Schärfe mehrerer

Sinne, ſondern auch in Anſehung des Verſtandesgebrauchs, ſelbſt in Anſehung der Sprache, nicht verdienen, den Menſchen nachgeſetzt zu werden [24]).

Der zweite Zweifelsgrund betrift die Verſchiedenheit der Menſchen. Geſetzt, man wollte den Menſchen einen Vorzug vor den Thieren einräumen, ſo daß man in Anſehung der Erkenntniß der Dinge ausſchließend auf ihre Urtheile hören müßte, ſo gewinnt der Dogmatiker durch dieſe Nachgiebigkeit nicht das Geringſte, weil die Menſchen ſo ſehr von einander abweichen. Dieſe Verſchiedenheit zeigt ſich erſtlich an dem Körper. Nicht allein die äußere Geſtalt des menſchlichen Körpers, ſondern auch die Miſchung und das Verhältniß der Säfte ſtellt die größte nationale und individuelle Mannigfaltigkeit dar. Dieſe beweiſet aber, daß ein Menſch nicht wie der andere von den äußern Gegenſtänden afficiret wird, nicht dieſelben Vorſtellungen erhält; und daher rührt es, daß die Neigungen und Abneigungen ſo ſehr abweichend ſind. Da nun der Körper, wie die Phyſiognomen ſagen, ein Spiegel der Seele iſt, ſo folgt ſchon aus der abweichenden Beſchaffenheit des Körpers, daß auch die Seelen der Menſchen eben ſo mannigfaltig und verſchieden ſind. Noch mehr erhellet dieſes aber aus der Uneinigkeit der Menſchen in Rückſicht auf das, was ſie begehren und verabſcheuen, für gut oder böſe halten. Denn das Begehren und Verabſcheuen wird durch das Gefühl der Luſt und Unluſt beſtimmt, Luſt und Unluſt aber hängt ab von dem Empfinden und Vorſtellen. Würden nun alle Men-

24) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 40. ſeq. Diogen. Laert. IX. §. 80. Es verdient bemerkt zu werden, daß hier Sextus §. 65. des λογος ενδιαθετος und προφορικος als einer Eintheilung der Stoiker erwähnt, und dieſe als die größten Gegner des Skepticismus zu jener Zeit nennet. Dieſes beziehet ſich augenſcheinlich mehr auf das Zeitalter des Aeneſidems als des Sextus.

Menſchen von den äußern Dingen auf einerlei Art afficirt, ſo würden ſie auch dieſelben Empfindungen und Vorſtellungen, dieſelben Gefühle haben, und in ihren Begehrungen und Neigungen einſtimmig ſeyn. Wir können alſo wohl ſagen, wie uns die Gegenſtände erſcheinen, aber nicht, wie ſie an ſich ſind. Denn um dieſes letzte zu können, müßte man entweder allen Menſchen, oder nur einigen glauben. Das erſte iſt wegen der Widerſprüche, und das zweite deswegen nicht möglich, weil ſich nicht beſtimmen läßt, welche dieſe einigen unter der Geſammtheit der Menſchen ſeyn ſollen. Ungereimt wäre es endlich, eine Mehrheit vorzuſchlagen, da Niemand alle Menſchen durchgehen und, worin ſie einſtimmig ſind, unterſuchen kann [25]).

Dritter Zweifelsgrund. Durch das vorhergehende wird ſchon der Dünkel der Dogmatiker, welche ſich gerne als Richter, nicht als Partei in dieſer Streitſache geltend machen wollen, niedergeſchlagen. Doch wollte man es auch auf den Ausſpruch eines Einzelnen, z. B. des ſtoiſchen Weiſen ankommen laſſen, ſo tritt abermals die Uneinigkeit der Sinne in den Weg. Ein Gemälde erſcheint dem Auge mit Erhabenheiten und Vertiefungen; das Gefühl entdeckt nichts davon. Das Honig iſt Einigen für den Geſchmack angenehm, für das Auge unangenehm. Es iſt alſo unmöglich zu beſtimmen, ob es an und für ſich angenehm oder unangenehm iſt. Das Regenwaſſer iſt den Augen zuträglich, macht aber die Luftröhre und die Lunge rauh. Ueberhaupt erſcheint uns jeder Gegenſtand der Sinne als ein Mannigfaltiges, z. B. der Apfel als etwas Glattes, Wohlriechendes, Süßes, Blaßgelbes. Es iſt ungewiß, ob er dieſe verſchiedenen Eigenſchaften wirklich und außer dieſen keine andern beſitzt; oder ob er ſeiner Na-

25) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 79. ſeq. Diogen. Laert. IX. §. 81.

Natur nach etwas einfaches iſt, das nur durch die verſchiedene Einrichtung der Sinne mit ſo verſchiedenen Beſchaffenheiten erſcheint; oder ob er außer den durch die Sinne zu entdeckenden Eigenſchaften noch mehrere hat, welche uns nicht bekannt werden. Der eine Fall iſt ſo möglich und gedenkbar als der andere. Es läßt ſich z. B. denken, daß uns die Sinne für mehrere Eigenſchaften fehlten, ſo wie für den Blinden und Tauben Farben und Töne nicht wahrnehmbar ſind; ſo könnten auch die Sinnenobjecte noch ganz andere Eigenſchaften beſitzen, die wir wegen des Mangels anderer Sinne nie entdeckten. Oder ſollte man behaupten, die Natur habe uns die Sinne gerade ſo zugemeſſen und zugetheilt, daß ſie den Objecten vollkommen entſprächen? Dann entſteht nun die Frage: welche Natur? und wir gerathen wieder in lauter Ungewißheit und Streit mit den Dogmatikern. Es bleibt uns alſo das Object der Empfindungen durchaus unbekannt und da es die Sinne nicht erkennen, ſo iſt es auch für den Verſtand unerforſchlich [26]).

Vierter Zweifelsgrund. Zufällige Zuſtände und Veränderungen des Subjects machen die Erkenntniß der Objecte ungewiß. Je nachdem ein Menſch in einem natürlichen oder widernatürlichen Zuſtande ſich befindet, wacht oder ſchläft, jung oder alt, in Ruhe oder Bewegung iſt, dieſe oder jene Sache liebt oder haßt, hungrig oder geſättigt, nüchtern oder trunken iſt, dieſe oder jene vorhergegangene Empfindung eine gewiſſe Stimmung hervorgebracht hat, oder je nachdem er beherzt oder furchtſam in dem Zuſtande der Luſt oder Unluſt iſt; nach allen dieſen Umſtänden ändern ſich die Empfin-

26) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 90. seq. Diogen. Laert. IX. §. 81.

findungen und Vorſtellungen ab, und die Gegenſtände erſcheinen auf eine andere Art [27]).

Fünfter Zweifelsgrund. Ungewißheit der Erkenntniß wegen der verſchiedenen Lage und Entfernung der Objecte, oder überhaupt wegen der Raumverhältniſſe. Ein Schiff ſcheint in der Entfernung klein und unbeweglich, in der Nähe groß und in Bewegung; ein Thurm ſiehet in der Entfernung rund, in der Nähe viereckigt aus. Ein Licht, brennt in dem Sonnenſcheine dunkel, in der Finſterniß helle; das Ruder erſcheint innerhalb des Waſſers gebrochen, außerhalb deſſelben gerade. Ein Gemälde ſcheint eben zu ſeyn, oder Erhabenheiten und Vertiefungen zu haben, je nachdem man demſelben eine andere Lage zu dem Auge gibt, und der Hals einer Taube läßt nach Verſchiedenheit der Lage andere Farben ſpielen. Da nun jedes Object in einem Raume, in einer gewiſſen Entfernung und Lage wahrgenommen werden muß, durch alles dieſes aber die Vorſtellungen anders modificiret werden: ſo folgt, daß ein beſtimmtes Urtheil über das Object an ſich ſelbſt unmöglich iſt [28]).

Sechster Zweifelsgrund. Wir erhalten keine Empfindung rein, allen iſt etwas Fremdartiges zugemiſcht, ſowohl von andern Objecten, als auch von den empfindenden Subjecten. Die Farbe der Menſchen erſcheint anders in der warmen, als in der kalten Luft; die Stimme iſt

27) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 100 seq. Diogen. Laert. IX. §. 92.

28) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 118 seq. Diogen. Laert. IX. §. 85.

ist anders in einer dünnen als in einer dicken Luft. Gewürze riechen stärker in dem Badezimmer und in der Sonne, als in der kalten Luft. Ein Körper ist in dem Wasser leichter, in der Luft schwerer. Die Augen enthalten verschiedene Häute und Säfte; alle Gesichtsempfindungen werden zugleich durch diese modificirt; daher erscheint den Gelbsüchtigen alles gelb, und wer an Augenentzündungen leidet, siehet alles roth. Da die Töne in freien Oertern anders modificirt sind, als in eingeschlossenen, engen und gewundenen, anders in reiner, als in verdickter und trüber Luft: so müssen wir analogisch schließen, daß wir keinen Ton rein wahrnehmen, weil das Gehörwerkzeug aus engen, gewundenen Gängen besteht, welche mit Dünsten aus dem Kopfe angefüllt sind. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Sinnen. Die Sinne nehmen also kein Object wahr, wie es an sich, abgesondert von allen andern ist; aber auch der Verstand nicht. Denn erstlich täuschen die Sinne, welche den Verstand leiten; zweitens mischt der Verstand auch vielleicht etwas von den Sinnen zu dem hinzu, was die Sinne darstellen. Denn das Denkvermögen mag nun, wie die Dogmatiker behaupten, in dem Gehirne, oder in dem Herzen, oder in einem andern Theile des Körpers seinen Sitz haben, so finden wir an jedem Orte, wohin man es nur setzen will, gewisse daselbst einheimische Säfte [29]). Da wir nun keine Vorstellungen erhalten, in welchen ein Object rein und abgesondert von allen andern dargestellt würde, so wissen wir auch nicht, wie die

29) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 128. αλλ' ουδε ἡ διανοια· μαλιστα μεν, επει αἱ ὁδηγοι αυτης αἱ αισθησεις σφαλλονται· ισως δε και αὑτη επιμιξιαν τινα ιδιαν ποιειται προς τα ὑπο των αισθησεων αναγγελλομενα· περι γαρ ἑκαστον των τοπων, εν οἱς το ἡγεμονικον ειναι δοκουσιν οἱ Δογματικοι, χυμους τινας ὑποκειμενους θεωρουμεν. Dieser Gedanke mag wohl ein Zusatz des Sextus seyn.

die Objecte an ſich ihrer Natur nach ſind [30]).

Der ſiebente Zweifelsgrund betrift die Quantität und Structur der äußern Objecte, und die davon abhängende Verſchiedenheit der Vorſtellungen und Empfindungen, welche uns nöthiget, ein entſcheidendes Urtheil über das Weſen der Dinge zurückzuhalten. Wenn man das Horn einer Ziege ſchabt, ſo ſehen die kleinen unverbundenen Theilchen weiß, in der Zuſammenſetzung als Horn aber ſchwarz aus. Die einzelnen abgefeilten Theile des Silbers erſcheinen ſchwarz, in der Verbindung aber weiß. Mäßig getrunkener Wein ſtärkt, übermäßig genoſſen aber ſchwächt er den menſchlichen Körper. Die zuſammengeſetzten Arzneimittel wirken auf ganz verſchiedene Art, je nachdem die einzelnen Beſtandtheile in dem gehörigen Maße mit einander vereiniget worden oder nicht. Wir nehmen alſo immer nur Verhältniſſe wahr, und können die Natur der Dinge nicht ergründen, weil die Empfindungen durch die Verbindungen und Verhältniſſe mit andern immer abgeändert werden [31]).

Achter Zweifelsgrund. In den vorhergehenden Betrachtungen war ſchon vielfältig auf das Relative in den Empfindungen und Vorſtellungen Rückſicht genommen; Aeneſidem widmet aber dieſem Punkte ſeiner

30) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 124 seq. Diogen. Laert. IX. §. 84.

31) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 129 seq. Diogen. *Laert.* IX. §. 86. Hier weicht Laerz vom Sextus ab. Nach dem erſten wurde außer den Quantitätsverhältniſſen auch von Wärme und Kälte und von den Farben gehandelt. ουδεος, ὁ παρα τας ποσοτητας αυτων η θερμοτητας η ψυχροτητας, η ταχυτητας η βραδυτητας, η χροτητας, η ἑτεροχροιοτητας.

ſeiner Wichtigkeit wegen noch eine beſondere Betrachtung. **Wenn alles nur in Verhältniß zu etwas anderm vorgeſtellt wird, ſo bleibt uns das wahre Weſen der Natur unbekannt.** Denn ſo wie Vater und Sohn, größer und kleiner, ſchwer und leicht, nur in Beziehung auf einander vorſtellbar ſind, und wenn das eine Correlat aufgehoben wird, das andere in der Vorſtellung verſchwindet: ſo folget, daß wir nur Beziehungen uns vorſtellen, keine den Dingen an ſich zukommende Eigenſchaften, welche auch außer der Vorſtellung gegründet wären [32]). **Alles iſt aber relativ in doppelter Beziehung, theils in Beziehung auf das Vorſtellende, theils in Beziehung auf das Vorgeſtellte unter einander.** Denn alles, was vorgeſtellt wird, ſtehet in Verhältniß zu dem Vorſtellenden, zu den beſondern Eigenthümlichkeiten jedes individuellen Thieres, Menſchen, und jedes beſondern Sinnes. Alles Vorgeſtellte aber wird nur unter beſondern Verbindungen, Zuſammenſetzungen, Vermiſchungen, auf eine beſtimmte Weiſe, in beſtimmter Quantität und Lage wahrgenommen. — Sextus führt noch beſondere Gründe an, woraus folget, daß alles relativ iſt, d. h. nach der Sprache der Skeptiker ſcheinet, ob ſie aber auch dem Aeneſidem zugehören, läßt ſich nicht entſcheiden. Es ſind folgende. Die Dogmatiker theilen die Dinge ein in **relative** und **abſolute** (τα προς τι, τα προς διαφοραν, die ſich an ſich, ohne alle Beziehung, als individuelle Weſen von einander unterſcheiden). Entweder ſind nun die relativen von den abſoluten unterſchieden, oder nicht. In dem letzten Falle ſind auch die abſoluten Dinge relativ; eben

32) Diogenes Laert. IX. §. 87. φυσει μεν ουκ εστι δεξιον, κατα δε την ως προς το ετερον σχεσιν νοειται. μετατεθεντος γαρ εκεινη, ουκ ετ' εστι δεξιον. ομοιως και πατηρ και αδελφος ως προς τι· και ημερα, ως προς τον ηλιον· και παντα ως προς την διανοιαν. αγνωστα αν τα προς τι ως καθ' εαυτα.

eben ſo aber auch in dem erſten. Denn Differenz, Verſchiedenheit, iſt nur denkbar in Beziehung auf etwas anderes. — Alle Dinge laſſen ſich unter Gattungen und Arten ordnen; die Arten ſind aber theils höher theils niedriger, und von den Gattungen gibt es eine höchſte und niedrigſte. Alles dieſes aber ſind Relationen. — Die Dinge ſind theils wahrnehmbar, theils nicht wahrnehmbar (προδηλα, αδηλα). Die Erſcheinungen ſind das Wahrnehmbare und zugleich dasjenige, wodurch ſich das nicht wahrnehmbare Object erkennen läßt. Beide Arten von Gegenſtänden ſtehen alſo in dem Verhältniß, wie das Bezeichnende und das Bezeichnete zu einander [33]). Ferner ſind die Dinge entweder ähnlich oder unähnlich, und jene wieder gleich oder ungleich, welches wieder Relationen ſind. Wenn aber auch jemand behaupten wollte, nicht alles ſey relativ, der würde ſchon durch ſeine Behauptung eingeſtehen, was er läugnet, indem er dadurch an den Tag leget, daß er eine andere Anſicht von den Dingen hat, als die Skeptiker. — Hieraus ergibt ſich alſo, daß wir keinen Gegenſtand an ſich nach ſeinem Weſen und abſoluten Eigenſchaften erkennen, ſondern nur wahrnehmen, wie er in Beziehung auf etwas anderes erſcheinet [34]).

Neunter Zweifelsgrund. Das Seltene und das Gemeine hat einen großen Einfluß auf unſere Empfindungen und Urtheile. Ein

33) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 138. ετι των ουτων τα μεν εστι προδηλα, τα δε αδηλα, ως αυτοι (οι Δογματικοι) φασιν· και σημαινοντα μεν τα φαινομενα· σημαινομενα δε ὑπο των φαινομενων αδηλα· οφις γαρ κατ' αυτους των αδηλων τα φαινομενα· το δε σημαινον και το σημαινομενον εστι προς τι.

34) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 135 sq. Diogen. Laert. IX. §. 87. 88.

Ein Object macht einen ganz andern Eindruck auf uns, nachdem es uns ſelten oder oft vorkommt. Welches Aufſehen macht nicht ein Komet, und wie gleichgültig ſind wir gegen die Sonne. Wie erſchreckt nicht ein Erdbeben denjenigen, der noch nie dergleichen erlebt hat, und wie wenig achtet man darauf, wo es etwas gewöhnliches iſt. Viele Dinge werden bloß darum geſchätzt, weil ſie ſelten ſind, und andere ſind verachtet, weil ſie häufig ſind. Daraus erhellet ebenfalls wieder, daß wir die Dinge an ſich nicht erkennen [35])

Der zehnte Zweifelsgrund ſtellt die Widerſprüche der Menſchen in Anſehung der Erziehung, der Geſetze und Gewohnheiten, der mythologiſchen Vorſtellungsarten, der Behauptungen der Dogmatiker, und die abweichenden Vorſtellungsarten von dem, was recht und unrecht, gut und böſe iſt, von Gott und der Religion, von Wahrheit und Falſchheit auf, und folgert daraus, daß die Menſchen von alle dem nichts wiſſen, ſondern nur nach ſubjectiven Bedingungen ſich die Dinge vorſtellen [36]).

Es

35) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 141 seq. Diogen. Laert. IX. §. 87.

36) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 145 seq. Diogen. Laert. IX. §. 83, 84. Sextus ſcheint dieſen Artikel abgekürzt und nur ſummariſch vorgetragen zu haben. Er ſagt §. 163. πολλα μεν ουν και αλλα εστιν καθ' εκαστην των προκριμενων αντιθεσεων λαμβανειν παραδειγματα, ως εν συντομῳ δε λογῳ ταυτα αρκεσει. Darf man vorausſetzen, daß Diogenes den Inhalt dieſer Betrachtung aus dem Aeneſidem genommen hat, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß ein großer Theil von dem, was Sextus in dem zweiten und dritten Buche ſeines Grundriſſes vorträget, von dem Aeneſidem

Es iſt nicht zu läugnen, daß dieſe Raiſonnemens, ohne gerade den Hauptpunkt zu berühren, auf welchem bei dem Streite über die Objectivität und Realität der Erkenntniß alles ankommt, doch den Dogmatikern ungemein viel zu ſchaffen machten, indem ſie durch pſychologiſche Gründe und durch Hervorhebung des Abweichenden und Widerſtreitenden in den menſchlichen Vorſtellungsarten die Relativität aller menſchlichen Erkenntniß in ein ſo blendendes Licht ſetzten. Die Haupttendenz gehet dahin, zu zeigen, daß wir keine unmittelbare noch mittelbare Erkenntniß von den äußern Objecten haben, daß wir nur Beziehungen und Verhältniſſe der Dinge wahrnehmen, nicht aber ihr inneres Weſen. Daher nehmen dieſe ſkeptiſchen Betrachtungen vorzüglich die Empfindungen und Anſchauungen als objective reale Erkenntniß in Anſpruch, weil auch die Stoiker als die entſchiedendſten Dogmatiker hierauf vorzüglich den Beweis der objectiven Wahrheit gründeten.

Aeneſidem ging in keine tiefſinnige Unterſuchung des Erkenntnißvermögens ein, um dadurch die Bedingungen und Gränzen des menſchlichen Erkennens, feſt zu ſetzen. Die Dogmatiker fühlten ſich aber eben ſo wenig durch die Angriffe der Skeptiker aufgefordert, dieſe Unterſuchung zur Hand zu nehmen. Beide Parteien ahndeten vielmehr nur,

ſidem hier abgehandelt worden iſt. In Anſehung der Folge der einzelnen ſkeptiſchen Betrachtungen weicht Sextus und Diogenes ziemlich von einander ab, wie auch der letzte einigemal, nur nicht immer und nicht immer richtig bemerket. So iſt der zehnte Zweifelsgrund des Sextus beim Diogenes der fünfte. Von dem neunten ſagt Diogenes, er ſey bei dem Phavorinus der achte. Wenn er aber darauf fortfährt: Σεξτος δε και Αινεσιδημος, δεκατον, αλλα και τον δεκατον Σεξτας ογδοον φησι, Φαβωρινος δε ενατον, ſo iſt es entweder ein Irrthum des Diogenes, oder ein Fehler der Abſchreiber, und man muß vielleicht leſen: Σεξτος δε και Αινεσιδημος τον δεκατον ογδοον φησι.

nur, daß in ihrer Anſicht etwas Wahres enthalten ſey, ohne daß ſie dieſes zu deutlichem Bewußtſeyn entwickeln konnten. Beide blieben bei der Betrachtung und Vergleichung ſchon gebildeter Vorſtellungen ſtehen, ohne ſich in die eigentliche Geneſis der objectiven Vorſtellungen, in die Analyſis der Handlungen des erkennenden Subjects einzulaſſen. Daher verfolgt auch Aeneſidem keinen Wink weiter, der ihm zu ſolchen Unterſuchungen dargeboten wurde. Wenn er z. B. einmal äußert, der Verſtand könne ſelbſt von dem Seinen etwas zu den Empfindungen hinzuthun, ſo wird die dadurch erregte Erwartung ſogleich wieder in Nichts verwandelt, da man ſiehet, er denket an nichts weiter, als an gewiſſe Säfte, die ſich an dem Sitze der Denkkraft befinden und die Vorſtellungen verändern.

Das eigentliche Object der Skepſis ſcheint auch Aeneſidem nicht ſcharf genug beſtimmt zu haben. Es iſt zum wenigſten wahrſcheinlich, daß Sextus erſt den Unterſchied zwiſchen ſubjectivem Fürwahrhalten und objectiver Gewißheit deutlicher feſtſetzte, und das Weſen der Skepſis darin beſtehen ließ, daß man aus dem Inhalte dieſer Vorſtellungen, deren empiriſches Bewußtſeyn der Skeptiker zugebe, nicht die reale Beſchaffenheit der Objecte an ſich erkennen könne. Dieſes folgt wenigſtens aus der verſchiedenen Anſicht des Skepticismus beider Männer, wie wir dieſe oben angegeben haben, obgleich Sextus in der Darſtellung der zehn Zweifelsgründe die Tendenz des Aeneſidemus durchgängig entfernt gehalten hat. Uebrigens muß man ſchon bei Aeneſidemus die Feinheit bewundern, mit welcher er in den Beweiſen, wenn man von Beweiſen bei einem Pyrrhonier ſprechen darf, verfähret. Sie ſind meiſtentheils apogogiſch, ohne daß er ſich um die Begründung der Prämiſſen ſehr bekümmert; oder er ſchließt analogiſch, wo er den Dogmatikern den Beweis eines Schluſſes überläßt und auf dieſelbe Art ein anderes Reſultat ableitet, welches gel-

ten

ten muß, wenn die Dogmatiker ihre Folgerung geltend machen wollen.

Außer diesen allgemeinen skeptischen Räsonnemens findet man bei Sextus zwei ausführliche Bruchstücke aus des Aenesidemus Schriften, in deren einem er das Nachforschen nach den Ursachen irgend einer Wirkung, in dem andern aber den Begriff der Causalität überhaupt zweifelhaft zu machen sucht. Beide gehören wahrscheinlich zusammen, sind vermuthlich aus einem und demselben Buche. Denn Photius sagt in der Inhaltsanzeige des fünften Buches seiner Pyrrhonischen Betrachtungen, Aenesidem habe in demselben Zweifel gegen den Begriff der Causalität erhoben, zuerst den Begriff selbst als richtig dargestellt, und dann die Täuschungen besonders erwogen, in welche diejenigen gerathen, welche den Ursachen nachforschen [37]). Sextus aber führt dieses Raisonnement gegen den Causalitätsbegriff in abstracto und concreto an zwei ganz verschiedenen Stellen seiner Werke an; das letzte in dem ersten Buche seines Grundrisses, wo er den zehn allgemeinen Zweifelsgründen der Pyrrhonier, die speciellen gegen die Causalität beifüget, das erste aber in seinem Buche gegen die Physiker [38]). Wir stellen zuerst das letzte, seiner Wichtigkeit wegen, nach seinem Hauptinhalte dar; auch kann

37) Photius *Cod.* 212. p. 546. μηδεν μεν μηδενος αιτιον ενδιδες ειναι, ηπατησθαι δε και τες αιτιολογεντας, φασκων, και τροπες αριθμων, καθ' ἑς οιεται αυτες αιτιολογειν, ὑπαχθεντας εις την τοιαυτην ενεχθηναι πλανην.

38) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 180 seq. *advers. Mathemat.* IX. §. 217. ει γαρ μητε σωμα σωματος εστιν αιτιον, μητε ασωματον ασωματε, μητε σωμα ασωματε, μητε εναλλαξ, παρα δε ταυτα ουδεν εστι κατα αναγκην, ουδεν εστιν αιτιον. αφελεστερον μεν ἑτω τινες παραμυθενται τα τε εκκειμενε λογε λημματα. ὁ δε Αινησιδημος διαφορωτερον επ' αυτων εχρητο ταις περι της γενεσεως αποριαις.

nur, daß in ihrer Anſicht etwas Wahres enthalten ſey, ohne daß ſie dieſes zu deutlichem Bewußtſeyn entwickeln konnten. Beide blieben bei der Betrachtung und Vergleichung ſchon gebildeter Vorſtellungen ſtehen, ohne ſich in die eigentliche Geneſis der objectiven Vorſtellungen, in die Analyſis der Handlungen des erkennenden Subjects einzulaſſen. Daher verfolgt auch Aeneſidem keinen Wink weiter, der ihm zu ſolchen Unterſuchungen dargeboten wurde. Wenn er z. B. einmal äußert, der Verſtand könne ſelbſt von dem Seinen etwas zu den Empfindungen hinzuthun, ſo wird die dadurch erregte Erwartung ſogleich wieder in Nichts verwandelt, da man ſiehet, er denket an nichts weiter, als an gewiſſe Säfte, die ſich an dem Sitze der Denkkraft befinden und die Vorſtellungen verändern.

Das eigentliche Object der Skepſis ſcheint auch Aeneſidem nicht ſcharf genug beſtimmt zu haben. Es iſt zum wenigſten wahrſcheinlich, daß Sextus erſt den Unterſchied zwiſchen ſubjectivem Fürwahrhalten und objectiver Gewißheit deutlicher feſtſetzte, und das Weſen der Skepſis darin beſtehen ließ, daß man aus dem Inhalte dieſer Vorſtellungen, deren empiriſches Bewußtſeyn der Skeptiker zugebe, nicht die reale Beſchaffenheit der Objecte an ſich erkennen könne. Dieſes folgt wenigſtens aus der verſchiedenen Anſicht des Skepticismus beider Männer, wie wir dieſe oben angegeben haben, obgleich Sextus in der Darſtellung der zehn Zweifelsgründe die Tendenz des Aeneſidemus durchgängig entfernt gehalten hat. Uebrigens muß man ſchon bei Aeneſidemus die Feinheit bewundern, mit welcher er in den Beweiſen, wenn man von Beweiſen bei einem Pyrrhonier ſprechen darf, verfähret. Sie ſind meiſtentheils apogogiſch, ohne daß er ſich um die Begründung der Prämiſſen ſehr bekümmert; oder er ſchließt analogiſch, wo er den Dogmatikern den Beweis eines Schluſſes überläßt und auf dieſelbe Art ein anderes Reſultat ableitet, welches gel-

ten

ten muß, wenn die Dogmatiker ihre Folgerung geltend machen wollen.

Außer dieſen allgemeinen ſkeptiſchen Räſonnemens findet man bei Sextus zwei ausführliche Bruchſtücke aus des Aeneſidemus Schriften, in deren einem er das Nachforſchen nach den Urſachen irgend einer Wirkung, in dem andern aber den Begriff der Cauſalität überhaupt zweifelhaft zu machen ſucht. Beide gehören wahrſcheinlich zuſammen, ſind vermuthlich aus einem und demſelben Buche. Denn Photius ſagt in der Inhaltsanzeige des fünften Buches ſeiner Pyrrhoniſchen Betrachtungen, Aeneſidem habe in demſelben Zweifel gegen den Begriff der Cauſalität erhoben, zuerſt den Begriff ſelbſt als richtig dargeſtellt, und dann die Täuſchungen beſonders erwogen, in welche diejenigen gerathen, welche den Urſachen nachforſchen [37]). Sextus aber führt dieſes Raiſonnement gegen den Cauſalitätsbegriff in abstracto und concreto an zwei ganz verſchiedenen Stellen ſeiner Werke an; das letzte in dem erſten Buche ſeines Grundriſſes, wo er den zehn allgemeinen Zweifelsgründen der Pyrrhonier, die ſpeciellen gegen die Cauſalität beifüget, das erſte aber in ſeinem Buche gegen die Phyſiker [38]). Wir ſtellen zuerſt das letzte, ſeiner Wichtigkeit wegen, nach ſeinem Hauptinhalte dar; auch kann

37) Photius *Cod.* 212. p. 546. μηδεν μεν μηδενος αιτιον ειδιδες ειναι, ηπατησθαι δε και τας αιτιολογουντας, φασκων, και τροπας αριθμων, καθ' ας οιεται αυτας αιτιολογειν, υπαχθεντας εις την τοιαυτην ενεχθηναι πλανην.

38) Sextus Empiric. *Hypotypoſ. Pyrrhon.* I. §. 180 seq. *advers. Mathemat.* IX. §. 217. ει γαρ μητε σωμα σωματος εστιν αιτιον, μητε ασωματον ασωματου, μητε σωμα ασωματῳ, μητε αναλλαξ, παρα δε ταυτα κενον εστι κατα ανανκην, κενον εστιν αιτιον. αφελεστερον μεν ουν τινες παραμυθανται τα τε εκκειμενα λογῳ λημματα. ὁ δε Αινησιδημος διαφορωτερον επ' αυτων ηχρητο ταις περι της γενεσεως απορικις.

kann man aus demſelben Aeneſidemus ſkeptiſche Methode in Beſtreitung der Dogmatiker am beſten kennen lernen.

Das Räſonnement des Aeneſidem gegen die Realität des Cauſalitätsbegriffs beruhet darauf, daß er zu zeigen ſucht, das Entſtehen eines Dinges ſey unbegreiflich; denn wenn es begreiflich ſeyn ſollte, ſo müßte dasjenige, deſſen Daſeyn bewirkt wird, in dem Begriffe eines andern enthalten ſeyn; wäre dieſes aber, ſo würde es ſchon ſein Daſeyn haben. Da nun in keinem Begriffe eines Dinges der Begriff eines andern, noch nicht ſeyenden, ſondern erſt werdenden zu finden ſey, und überhaupt ſich nicht denken laſſe, wie aus dem, was iſt, etwas anderes werden könne, was noch nicht iſt, ſo ſey das Cauſalitätsverhältniß eine bloße Täuſchung. Dieſes wird nun durch Induction bewieſen.

Erſtens. Kein Körper kann die Urſache eines andern Körpers ſeyn, der erſte mag nun entweder nicht entſtanden und nicht wahrnehmbar, wie ein Atom, oder ſelbſt entſtanden und wahrnehmbar ſeyn, wie eine Pflanze, wie Eiſen und Feuer. Denn er müßte entweder an und für ſich, ohne Mitwirkung eines Andern, etwas verurſachen, oder durch die Mitwirkung eines Andern. In dem erſten Falle kann er nichts anders hervorbringen, was nicht ſchon in ſeiner Natur enthalten iſt. In dem zweiten Falle kann aber auch kein Körper durch Verbindung mit einem zweiten ein drittes hervorbringen, das nicht ſchon wirklich geweſen wäre. Denn es iſt unmöglich, daß aus Einem Zwei werden, oder daß zwei ein Drittes erzeugen. Dieſes Entſtehen würde ſonſt

keine

keine Gränzen haben, und aus Einem müßte Unendliches werden, was ungereimt iſt 39).

II. Das Unkörperliche kann aus demſelben Grunde nichts Unkörperliches hervorbringen. Denn weder aus Einem noch aus Mehreren kann Mehreres entſtehen, als was ſchon wirklich iſt. Und da überhaupt das Unkörperliche ſeiner Natur nach weder berühren, noch berührt werden kann, ſo kann es auch weder wirken noch leiden 40).

III. Das Körperliche kann nicht Urſache des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körperlichen ſeyn. Denn der Körper enthält nicht die Natur des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche die Natur des Körperlichen in ſich. Daher kann aus dem einen nicht das andere werden, ſo wie aus einem Platanenbaum kein Pferd, und aus einem Pferde kein Menſch entſteht. Wäre aber auch das eine in dem andern enthalten, ſo würde es nicht entſtehen, ſondern ſchon vorhanden ſeyn 41).

IV.

39) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 220. ητοι γαρ καθ' ἑαυτο μενον ἑτερον τι ποιει, η ἑτερῳ συνελθον. αλλα μενον μεν καθ' ἑαυτο, πλειον αυτε και της οικειας φυσεως εκ αν δυναιτο τι ποιειν· συνελθον δε ἑτερῳ, τριτον εκ αν δυναιτο αποτελειν ὁ μη προτερον εν τῳ ειναι ὑπηρχεν· ατε γαρ το ἑν γενεσθαι δυο δυνατον εστιν, ατε τα δυο τριτον αποτελει.

40) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 223. και μην εδε ασωματον ασωματε, δια τας αυτας αιτιας· ατε γαρ εξ ἑνος, ατε εκ πλειονων η ἑνος γενοιτ' αν τι πλειω. και αλλως αναφης φυσις καθεστως το ασωματον, ατε ποιειν ατε πασχειν δυναται.

41) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 224. το τε γαρ σωμα εκ εχει εν αυτω την τε ασωματε φυσιν· το τε ασωματον εκ εμπεριεχει την τε σωματος φυσιν, διοπερ εδε-

τερον

IV. Da nun alles, was iſt, entweder körperlich oder unkörperlich iſt, und außer den drei Fällen kein anderer gedenkbar iſt, ſo folgt, daß es keine Urſache gibt.

V Daſſelbe Reſultat ergibt ſich aus andern Prämiſſen. Wenn nämlich etwas Urſache von etwas anderm iſt, ſo iſt entweder das Ruhende Urſache des Ruhenden, oder das Bewegte des Bewegten, oder das Bewegte des Ruhenden, oder das Ruhende des Bewegten. Auch hier ſind nur dieſe vier Fälle gedenkbar.

VI. Das Ruhende iſt nicht Urſache der Ruhe des Ruhenden, noch das Bewegte Urſache der Bewegung des Bewegten; denn da zwiſchen beiden, in ſofern ſie ruhen oder in Bewegung ſind, kein Unterſchied iſt, ſo kann man mit eben dem Rechte ſagen, daß das Eine, als daß das Andere Urſache der Ruhe oder Bewegung iſt. Z. B. Ein Rad iſt in Bewegung; derjenige, der das Rad treibt, iſt aber ebenfalls in Bewegung: iſt es nun nicht eben ſo möglich, daß das Rad durch den Radbeweger, als daß der Radbeweger durch das Rad in Bewegung geſetzt wird; da, ſo bald die Bewegung des Einen aufhört, auch die Bewegung des Andern ein Ende hat. Urſache iſt nämlich dasjenige, durch deſſen Gegenwart die Wirkung erfolgt; hier ſind zwei Dinge vorhanden, durch deren Gegenwart die Wirkung erfolgt: alſo iſt das Eine nicht weniger Urſache als das Andere. Eben ſo ruhet die Säule; es ruhet aber auch der auf ihr liegende Träger; man kann alſo eben ſo wenig ſagen, daß der Träger durch die Säule, als daß die Säule durch den Träger ruhe;

τερον εξ ἑκατερου συστηναι δυνατον εστιν. — και τοι και η το ἑτερου εν τῳ ἑτερῳ, παλιν κ γενησεται το ἑτερου εκ τε ἑτερε. ει γαρ ου εστιν ἑκατερον, εκ τε ἑτερε κ γινεται, αλλ' ηδη εστιν εν τῳ ειναι· η δη δε ου, τῳ ειναι κ γινεται.

ruhe; da, wenn das eine weggenommen wird, das andere zur Erde fällt [42]).

VII. Im Gegentheil kann aber auch das Ruhende nicht Urſache der Bewegung, noch das Bewegte Urſache der Ruhe ſeyn, wegen des entgegengeſetzten Zuſtandes. Denn ſo wie das Kalte nicht erwärmen, und das Warme nicht abkühlen kann, weil jenes das Vermögen zu wärmen, dieſes das Vermögen zu kühlen nicht in ſich enthält: ſo kann auch das Bewegte nicht die Urſache der Ruhe des Ruhenden ſeyn, weil es den Grund des Ruhenden nicht in ſich enthält [43]).

VIII. Wenn etwas Urſache iſt, ſo iſt es entweder das zugleichſeyende von dem, was zugleich iſt, oder das vorhergehende von dem nachfolgenden, oder das nachfolgende von dem vorhergehenden. Keiner der drei Fälle iſt denkbar. Denn in dem erſten Falle würde, da das eine wie das andere zu gleicher Zeit exiſtirt, das eine nicht mehr als das andere Urſache von dem andern ſeyn, wegen der gleichen Exiſtenz. In dem zweiten Falle iſt zu der Zeit, da die Urſache wirklich iſt, das Verurſachte noch nicht wirklich. Aus dieſem Grunde exiſtirt aber auch weder die Urſache noch die Wirkung; denn beide ſind Correlata, und

42) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 228. το μεν ην μενον τω μενοντι μονης, και το κινηθεν τω κινηθεντι κινησεως αν ειη αιτιον υπαρχοι, δι' απαραλλαξιαν. αμφοτερων γαρ επισης μενοντων, η αμφοτερων κατ' ισον κινηθεντων, η μαλλον τοδε τωδε ερημον ειναι αιτιον μονης και κινησεως, η τοδε τωδε.

43) Sextus Empiric. IX. §. 230. ωσαυτως δε ουδε το μενον τω κινηθεντι κινησεως, η το κινηθεν τω μενοντι μονης, δι' αναντιοτητα φυσεως. καθα γαρ το ψυχρον, ουκ εχον τον της θερμης λογον, ουδεποτε δυναται θερμαινειν — ουτως ουδε το κινηθεν μη εχον τον της μενοντος λογον, ουδεποτε δυναται μονης ειναι ποιητικον· η το αναπαλιν.

wo keine Wirkung iſt, iſt keine Urſache, und umgekehrt. Der dritte Fall iſt ganz ungereimt, weil nach demſelben die Wirkung eher ſeyn müßte, als dasjenige, was ſie verurſacht, und die Urſache, ehe ſie wirklich worden, etwas bewirken müßte, was ſchon wirklich iſt [44]).

IX. Wenn etwas Urſache iſt, ſo bringt es die Wirkung entweder bloß durch Anwendung ſeiner eignen Kraft hervor, oder es bedarf dazu der Mitwirkung einer leidenden Materie [45]). In dem erſten Falle muß die Urſache, da ſie ihre ſelbſtſtändige Kraft unaufhörlich beſitzt, auch beſtändig die Wirkungen hervorbringen, nicht aber bald wirken, bald unwirkſam ſeyn. Sollte aber die Urſache, wie einige Dogmatiker wollen, nicht unter die abſoluten, ſondern relativen Dinge gehören, ſo daß das Wirkende nur in Beziehung auf das Leidende, und das Leidende nur in Beziehung auf das Wirkende denkbar iſt, ſo kommt noch etwas Schlimmeres zum Vorſchein. Denn nun fällt das Wirkende und Leidende in einen Begriff zuſammen, und es bleibt nur eine Verſchiedenheit in den Worten. Alſo wird in dem Wirkenden eben ſo wenig als in dem Leidenden die wirkende Kraft gegründet ſeyn weil das Wirkende nichts ohne das Leidende wirken, und das Leidende nichts ohne das Wirkende leiden kann. Wir wollen annehmen, das Feuer ſey die Urſache des Brennens. Alſo wird es entweder

44) Sextus Empiricus *adverſ. Mathematic.* IX. §. 232. προς τουτοις, ει εστι τι τινος αιτιον, ητοι το αμα ον τω αμα οντος εστιν αιτιον, η το προτερον τω υστερου, η το υστερον τω προτερου. ουτε δε το αμα ον τω αμα οντος αιτιον εστιν, ουτε το προτερον τω ιστερου, ουτε το υστερον τω προτερον — ουκ αρα εστι τι αιτιον.

45) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* IX. §. 237. και μην, ει εστι τι αιτιον, ητοι αυτοτελως και ιδιω μονον προυχρωμενον δυναμει τινος εστι αιτιον · η συνεργα προς τουτο δειται της πασχουσης ὑλης.

weder ſelbſtſtändig und unabhängig von allen andern dieſe Wirkung hervorbringen, oder durch Mitwirkung einer brennbaren Materie. In dem erſten Falle müßte es jederzeit, in ſofern es ſeine Natur hat, brennen. Da es aber nicht jederzeit, ſondern einige Stoffe bald brennet, bald nicht brennet: ſo brennt es nicht durch ſeine eigne, abſolute Kraft. Iſt aber zum Brennen eine gewiſſe taugliche Materie erforderlich, aus welchem Grunde kann man behaupten, daß das Feuer und nicht vielmehr die brennbare Materie die Urſache des Brennens iſt?

X. Iſt etwas Urſache, ſo muß ſie entweder eine oder mehrere wirkende Kräfte haben. Nun iſt aber weder das Eine noch das Andere. Hätte ſie eine Kraft, ſo müßte ſie jederzeit und auf alles auf einerlei Weiſe wirken. Dieſes ſtimmt aber nicht mit der Erfahrung überein. Die Sonne brennt in den heißen, erwärmt in den gemäßigten, und leuchtet bloß in den kalten Himmelsſtrichen; ſie härtet den Thon, ſchmilzt das Wachs, bleichet die Zeuge, ſchwärzet unſere Haut und röthet manche Früchte; für die Menſchen iſt ſie die Bedingung des Sehens, einige Nachtvögel aber hindert ſie am Sehen. Alſo hat die Sonne nicht Eine wirkende Kraft; aber auch nicht mehrere; denn dann müßte ſie mit allen Kräften auf alles gleichmäßig wirken, alles brennen, oder alles ſchmelzen, oder verhärten [46]). Zwar ſuchen die Dogmatiker dieſer Folgerung dadurch zu begegnen, daß ſie ſagen, die Wirkungen einer und derſelben Urſache änderten ſich nach der Beſchaffenheit des leidenden Objects und nach den Zwiſchenräumen ab; allein dadurch räumen ſie faſt ohne Widerrede

46) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 246. ετι ει εστι το αιτιον, ητοι μιαν εχειν δει την δραστηριον δυναμιν, η πολλας. — μιαν μεν γαρ ουκ εχει δυναμιν. επειπερ ει μιαν ειχεν, ωφελε παντα ομοιως διατιθεναι και μη διαφερωντως — ουδε μην ουδε πολλας, επει εχρην πασαις επι παντων ενεργειν.

derrede ein, daß das Leidende und Wirkende gar nichts Verſchiedenes iſt. Denn wenn nicht durch die Sonne, ſondern durch die Empfänglichkeit der Wachsmaterie das Schmelzen bewirkt wird, ſo iſt offenbar weder das Eine noch das Andere, ſondern das Zuſammentreffen beider die Urſache des Schmelzens, und man kann eben ſo wenig ſagen, daß das Wachs durch die Sonne geſchmolzen wird, als daß die Sonne durch das Wachs ſchmilzt [47]).

XI. Die Urſache iſt entweder getrennt von der leidenden Materie, oder mit ihr verbunden; aber weder in dem einen noch in dem andern Falle kann ſie machen, daß die Materie leidet. Denn iſt ſie getrennt, ſo kann ſie nicht wirken, wenn dasjenige nicht zugegen iſt, in Anſehung deſſen ſie allein Urſache heißen kann, noch die Materie leiden, wenn das Wirkende nicht zugegen iſt. Iſt aber beides vereiniget; ſo wirkt entweder die Urſache allein, ohne zugleich zu leiden, oder ſie wirkt und leidet zu gleicher Zeit. In dem letzten Falle iſt beides das Wirkende und Leidende; denn in ſofern die Urſache wirkt, leidet die Materie, und in ſofern dieſe wirket, iſt die Urſache leidend, und alſo iſt die Urſache nicht mehr wirkend als leidend, und die leidende Materie nicht mehr leidend als wirkend [48]). Wirkt hingegen die Urſache allein, ohne zu leiden, ſo wirkt ſie entweder bloß auf die Oberfläche durch Berührung, oder als durchdringende Kraft [49]). Durch bloße Berührung der Oberfläche kann ſie aber nicht wirken, in ſofern die Oberfläche etwas Unkörperliches iſt, das weder leiden noch wirken

47) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 249.

48) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 252.

49) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 255. *ει δε ποιει μεν, και αντιπασχει δε, ητοι κατα ψιλην ψαυσιν, τετευχε της κατ' επιφανειαν ποιησ, η κατα διαδοσιν.*

ken kann; eben ſo wenig aber auch durch das Durchdringen. Denn ſie müßte dann entweder dichte Körper durchdringen, welches nicht möglich iſt, da kein Körper den andern durchdringen kann, oder durch gewiſſe nicht wahrnehmbare, bloß denkbare Zwiſchenräume einwirken, welches aber nicht geſchehen könnte, ohne Berührung der die Zwiſchenräume begränzenden Oberflächen, welche, wie ſchon vorher geſagt worden, weder wirken noch leiden können [50].

XII. Ueberhaupt bietet die Berührung noch Gründe dar, aus welchen die Möglichkeit ſowohl des Wirkens als des Leidens zweifelhaft gemacht wird. Denn damit etwas wirke oder leide, muß es etwas anderes berühren oder berührt werden; es läßt ſich aber zeigen, daß beides unmöglich iſt. Bei dem Berühren ſind nur vier Fälle möglich; es muß nämlich entweder das Ganze ein anderes Ganze, oder ein Theil den Theil, oder das Ganze einen Theil, oder ein Theil das Ganze berühren. Alle vier Fälle ſind aber unmöglich. Wenn das Ganze ein anderes Ganze berührt, ſo iſt es nicht Berührung, ſondern Vereinigung beider Körper; denn dann müſſen auch die innern Theile

50) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 256. και εξωθεν μεν προσπιπτου, και κατα φιλην την επιφανειαν παραβαλλομενου τη πασχουση ὑλη, α δυνησεται τι ποιειν. ἡ γαρ επιφανεια ασωματος εστι· το δ' ασωματον ουτε ποιειν ουτε πασχειν πεφυκεν. εκ αρα κατα φιλην παραβαλλομενου την επιφανειαν το αιτιον τη ὑλη τι ποιειν δυνησεται. και μην ουδε κατα διαδοσιν οἱον τε εστιν αυτο δραν. ητοι γαρ δια τερεων σωματων διιξεται, ἡ δια νοητων τινων και αναισθητων πορων. αλλα δια μεν τερεων σωματων εκ αν φεροιτο· σωμα γαρ δια σωματος α δυναται χωρειν. ει δε δια πορων τινων οφειλει τας περιγραφησεις της πορης επιφανειαις προσπιπτον ποιειν· αλλ' ουτε επιφανειαι εισιν ασωματοι, και το ασωματον ουτε ποιειν ουτε πασχειν ευλογον εστι.

Theile berührt werden [51]). Der zweite Fall iſt ſo unmöglich als der erſte. Denn ein Theil iſt nur in Beziehung auf das Ganze ein Theil; an und für ſich betrachtet, ſtellt er ein Ganzes vor. Wenn alſo ein Theil einen Theil berührt, ſo berühren ſie einander entweder ganz oder nur theilweiſe; im erſten Fall iſt es wieder Vereinigung, nicht Berührung; im zweiten aber wird der Theil des Theils für ſich betrachtet wieder als Ganzes gedacht werden müſſen; und ſo in das Unendliche fort [52]). Drittens kann auch kein Ganzes einen Theil berühren. Denn dann müßte das Ganze, indem es ſich an einen Theil anlegt und zuſammenzieht, zu einem Theile, und der Theil, indem er ſich zum Umfaſſen des Ganzen ausdehnt, zum Ganzen werden. Denn was einem Theile oder einem Ganzen gleich iſt, das hat auch dieſelben Verhältniſſe als ein Theil oder ein Ganzes. Es iſt aber ungereimt, das Ganze zum Theile, oder den Theil zum Ganzen zu machen [53]). Ferner kann auch das Ganze keinen Theil berühren, weil dann eines

51) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* IX. §. 258 — 260. *ει γαρ ὁλον ὁλε ἁπτεται, ε διξεις εσαι, αλλα ἑνωσις αμφοτερων· κατα δυο σωματα ἑν εσαι σωμα, δια το και τοις κατα βαθος οφειλειν το ἑτερον τε ἑτερε διγγανειν· δια το και ταυτα τε ὁλε καθεσαναι μερη.*

52) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 261. *το γαρ μερος κατα μεν την προς το ὁλον σχεσιν νοειται μερος, κατα δε την ιδιαν περιγραφην εστιν ὁλον. παλιν δε δια ταυτην την αιτιαν ητοι το ὁλον μερος τε ὁλε μερες ἁψεται, η μερος μερει. και ει μεν ὁλον ὁλε, ἑνωθησεται, και αμφοτερα ἑν γενησεται σωμα· ει δε μερει μερος, εκεινο παλιν το μερος κατ' ιδιαν περιγραφην ὁλον νοημενον, ητοι ὁλον ὁλε τε μερες ἁψεται, η μερει τινι τινος μερες· και ἑξης εις απειρον.*

53) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 262. *και μην ουδε ὁλον μερος. ει γαρ το ὁλον τη μερει ἁψεται, εσαι και το ὁλον συνυποστελλομενον τω μερει μερος· και το μερος αντιπαρεκτεινομενον τω ὁλω ὁλον.*

eines von beiden größer oder kleiner, als es ſelbſt iſt, müßte gedacht werden, welches noch ſchlimmer als das vorhergehende iſt. Denn nimmt das Ganze den Raum des Theiles ein, ſo iſt es dem Theile gleich, und kleiner als das Ganze; dehnt ſich aber der Theil zum Ganzen aus, um es zu umfaſſen, ſo nimmt es den Raum des Ganzen ein, und iſt größer als der Theil [54]). Aus denſelben Gründen kann auch viertens kein Theil das Ganze berühren.

XIII. Wenn endlich ein Körper einen andern berührt, ſo wird die Berührung entweder mittelbar oder unmittelbar geſchehen. In jenem Falle wird nicht das Object der Berührung, ſondern was ſie vermittelt, berührt, im letzten Falle iſt es keine Berührung, ſondern Vereinigung [55]).

XIV. Nicht weniger Zweifel dringen ſich in Anſehung des Leidens auf. Denn wenn etwas leidet, ſo leidet es entweder in ſofern es iſt, oder in wiefern es nicht iſt. Weder der eine noch der andere Fall iſt möglich. Denn in ſofern es iſt, und ſeine eigne Natur hat, leidet es nicht; etwas das nicht iſt, kann

54) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 263. το τε γαρ ὁλον, α τον αυτον επιλαμβανει τοπον τῳ μερει, ισον εσαι τῳ μερει· ισον δε τετῳ γινομενον, μικροτερον ἑαυτε εσαι. και αναπαλιν, το μερος, ει αντιπαρεκτεινεται τῳ ὁλῳ, τον αυτον εφεξει τετῳ τοπον· τῳ δε ὁλῳ τον αυτον επεσχηκος τοπον, εσαι μειζον ἑαυτε.

55) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 265. προς τετοις τε ει ἁπτεται τι τινος, ητοι μεσολαβεμενον ὑπο τινος, οἱον πορε η γραμμης, ἁψεται τινος, η ὑπο κενος ὑπολαβεμενον. και ει μεν ὑπο τινος μεσολαβοιτο, ουχ ἁψεται ἀ λεγεται ἁπτεισθαι, αλλα τε μεταξυ αμφοτερων. ει δε μηδενος ἁπλουν μεταξυ αμφοτερων ουτος το ἑτερον τε ἑτερε ἁψεται, ἑνωσις εσαι αμφοτερων, αλλ' ε θιξις.

kann aber eben darum, weil es kein Seyn hat, auch nicht leiden [56]). Wenn z. B. Sokrates stirbt, so stirbt er entweder in der Zeit, wenn er noch lebet, oder wenn er nicht mehr lebet. In einen von diesen beiden Zeitpunkten müßte diese Veränderung fallen, wenn sie möglich wäre. Allein wenn er lebet, so stirbt er nicht, und wenn er gestorben ist, so kann er nicht sterben, er müßte sonst zweimal sterben, was ungereimt ist. Sokrates kann also nicht sterben. Sollte ferner etwas, in sofern es ein reales Seyn hat, leiden, so müßte Ein und dasselbe etwas Entgegengesetztes in sich vereinigen, was nicht möglich ist. Man denke sich etwas Wirkliches, z. B. das Eisen, dessen Seyn in dem Hartseyn besteht; dieses leide eine Veränderung, es werde weich. Dieses kann nun, so ferne es ist, und in der Zeit, da es hart ist, nicht weich werden, weil sonst etwas Entgegengesetztes an ein und demselben Gegenstande seyn würde. Auch müßte dann etwas geschehen seyn, ehe es geschehen ist, welches ungereimt ist. Denn in sofern das Seyn desselben in dem Hartseyn bestehet, so ist es, so lange es ist, hart und nicht weich; soll es nun dann, wenn es ist, leiden und weich werden, so wird es weich werden, ehe es weich geworden ist [57]).

XV.

56) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 267. *ει γαρ πασχει τι, ητοι το ον πασχει, η το μη ον — το μεν ουν ον ου πασχει. εφ' ὅσον γαρ ον εστι, και την ιδιαν φυσιν εχει, ου πασχει· το δε μη ον, τῳ μηδ' ὅλως ὑπαρχειν, ουκ αν παθοι.*

57) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 271. *και ετι τρανοτερον· ειπερ γε το ον, ὅτε ον εστι, πασχει, εσται τἀναντια ὑφ' ἑν εν τῳ αυτῳ· ουχι δε γε τἀναντια ὑφ' ἑν περι τῳ αυτῳ συνισταται ουκ αρα πασχει το ον, ὅτε ον εστιν. προς τουτοις ει λεγοι μεν το ον, ὅτε ον εστι, πασχειν, εσται τι, πριν γεγονεναι, γεγονος. — ει γαρ σκληρον εστι το ον, εφ' ὅσον ον εστι, σκληρον εστι και ου μαλακον· ει δε μαλακον, προ του γεγονεναι μαλακον, εσται μαλακον. ἡ μεν γαρ ον εστι, σκληρον εστι και ουτω μαλακον· ἡ δε ὅτε ον εστι, τοτε αξιουται πασχειν, πριν γεγονεναι μαλακον, γενησεται μαλακον· ατοπον δε γε τὸ τοιουτον.*

XV. Wenn etwas leidet, ſo geſchiehet es entweder durch Wegnahme, oder Zuſetzung, oder Veränderung. Da aber jeder dieſer drei Fälle unmöglich iſt, ſo iſt auch das Leiden überhaupt unmöglich [58]). Dieſes letzte Räſonnement iſt zu weitläuftig, als daß es hier eine Stelle finden könnte. Man kann ſich aber aus dem Vorhergehenden ſchon einen Begriff von dem Ideengange machen. Aeneſidem gehet nämlich eben ſo disjunctive zu Werke, und entfernt jedes Glied der Disjunction. Z. B. um zu zeigen, daß kein Leiden durch Wegnahme möglich ſey, unterſcheidet er vier mögliche Fälle: es müßte nämlich etwas Unkörperliches von einem Unkörperlichen, oder etwas Körperliches von einem Körper, oder etwas Körperliches von einem Unkörperlichen, oder endlich etwas Unkörperliches von einem Körper weggenommen werden. Nun wird die Unmöglichkeit jedes dieſer vier Fälle gezeigt. Wir bemerken nur noch, daß unter dem erſten Falle eine Deduction der Unmöglichkeit der Theilung einer gegebenen Linie in zwei Theile vorkommt, welche darauf hinaus läuft.

Jede auf einer Tafel gezogene Linie hat eine ſinnlich wahrnehmbare Länge und Breite; die Linie aber, wie ſie in dieſem Problem von den Dogmatikern gedacht wird, iſt eine Länge ohne Breite. Die ſinnlich dargeſtellte Linie iſt alſo nicht eigentlich eine Linie, und wer jene zu theilen unternimmt, theilet nicht die wirkliche Linie, ſondern etwas, das keine Linie iſt. Nach den Dogmatikern wird eine Linie als aus Punkten beſtehend gedacht. Wir wollen annehmen, eine gegebene Linie, welche getheilt werden ſoll, beſtehe aus ungeraden, zum Beiſpiel, neun Punkten. Wird

58) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 277 seq. και μην ουδε τι το πασχον, ητοι κατα προσθεσιν πασχει, η κατα αφαιρεσιν, η κατα ετεροιωσιν και μεταβολην.

Wird nun dieſe Linie in zwei gerade Hälften getheilt, ſo muß der fünfte Punkt, welcher zwiſchen den vieren auf beiden Seiten in der Mitte iſt, getheilt werden; oder wenn das nicht geſchiehet, ſo wird die eine Hälfte aus vier und die andere aus fünf Punkten beſtehen, und die Linie nicht in zwei gerade, ſondern ungerade Hälften getheilt ſeyn. Daß aber ein Punkt getheilt werde, iſt unmöglich; denn er iſt nach der Vorſtellung der Dogmatiker einfach, und daher untheilbar. Es iſt alſo unmöglich, daß eine Linie in zwei gerade Hälften getheilt werde. — Soll eine Linie getheilt werden, ſo müßte es entweder durch einen Körper oder durch etwas Unkörperliches geſchehen. Das erſte iſt nicht möglich; denn das zu Theilende iſt unkörperlich. kann weder angeſchauet noch berühret, daher auch von einem Körper nicht getheilet werden; eben ſo wenig aber das zweite; denn dann müßte entweder der Punkt einen Punkt, oder eine Linie eine Linie theilen. Das erſte iſt unmöglich. Denn der theilende und zu theilende Punkt iſt einfach, jener hat nichts, womit er theilen, und dieſer keine Theile, in welche er zerlegt werden könnte. Soll aber eine Linie die andere theilen, ſo muß nothwendig ein Punkt der theilenden Linie, ſie mag gerade oder ſchief angelegt werden, an einen Punkt der zu theilenden Linie anſtoßen, welches unmöglich iſt, da beide Linien einfach, ohne alle Theile ſind. Man kann auch nicht ſagen, daß dasjenige, was die Linie theilet, zwiſchen zwei Punkten der zu theilenden Linie durchgehe und ſo theile; dieſes wäre noch ungereimter. Denn es läßt ſich erſtens in der ununterbrochen fortgehenden Linie keine Gränze zwiſchen zwei Punkten denken; alſo müßte das Theilende nothwendig auf einen Punkt treffen. Doch geſetzt, man wollte die Möglichkeit zugeben, daß das Theilende zwiſchen zwei Punkten durchgehe, ſo ſind die Punkte, welche eine Linie ausmachen, entweder ſo zuſammenhangend, daß ſie keinen Punkt von außen zwiſchen ſich aufnehmen, oder nicht. In dem letzten Falle machen die

Punkte

Punkte keine verbundene und zuſammenhangende Linie aus. In dem erſten müßte entweder ein Punkt zertrennt werden, oder die Punkte, welche die Linie ausmachen, müßten von einander weichen oder ſich zuſammenziehen, um dem eindringenden Punkte Platz zu machen; allein das eine iſt ſo ungereimt als das andere 59).

Dieſes iſt das erſte merkwürdige Raiſonnement gegen die Realität des Begriffs einer Urſache und urſachlichen Verbindung. Zwar finden ſich unter den Einwürfen viele Sophiſtereien; aber im Ganzen iſt die Unmöglichkeit, ſich die urſachliche Verbindung aus dem dogmatiſchen Geſichtspunkte nur als möglich zu denken, ſo in das Licht geſetzt, daß es wohl keinem Dogmatiker der damaligen Zeit gelungen ſeyn würde, dieſe ſkeptiſchen Schlüſſe zu entkräften. Aeneſidem mußte, um ſiegreich mit den Dogmatikern ſtreiten zu können, mit den Dogmatikern annehmen, daß wir die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, und er konnte daher keinen Unterſchied zwiſchen der Urſache in der Erſcheinung und zwiſchen der Urſache an ſich machen; denn ſein ganzes Raiſonnement beruht darauf, daß wir aus bloßen Begriffen die Möglichkeit nicht einſehen können, wie etwas, das nicht iſt, erſt wirklich werde, und wie etwas anders den realen Grund enthalte, daß etwas anhebe zu ſeyn, was vorher

59) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 282 seq. Ich habe auch dieſes Raiſonnement dem Aeneſidem beigelegt; andere Gelehrte glauben, daß Sextus dieſen Skeptiker nur bis zu dem §. 267. ſprechen laſſe. Da aber an dieſer Stelle nicht der geringſte Grund iſt, warum man hier abbrechen müßte; da Sextus ſagt, daß Aeneſidem die Materie von der Urſache und dem Cauſalverhältniß ganz ausführlich vorgetragen habe, und da endlich derſelbe Gang in der Widerlegung der dogmatiſchen Behauptungen vom Anfange bis zu Ende herrſcht, ſo glaube ich mit größerem Fug, auch das letzte Raiſonnement dem Aeneſidem beilegen zu müſſen.

vorher nicht war. Indessen ist nicht läugnen, daß sein Raisonnement zuweilen den Schein erreget, als wenn er zuweilen so weit gehe, daß er sogar die Erfahrung aufhebe und nicht zugeben wolle, daß uns etwas als Ursache und Wirkung erscheine. Hierdurch aber lieferte der Skepticismus wieder den Dogmatikern die Waffen gegen sich in die Hände; denn es entstand der Verdacht, es sey nur Eigensinn, wenn der Skeptiker alle Erkenntniß bezweifle, da er sogar Dinge bezweifle, welche die tägliche Wahrnehmung außer allem Zweifel setze; die Folge davon war, daß der Dogmatiker nicht tief genug in die Gründe des Skeptikers einging, die Widerlegung derselben sich zu leicht machte, und daß der ganze Streit nicht den reellen Vortheil brachte, den man zum Besten der Philosophie wünschen mußte.

Aenesidem begnügte sich nicht damit, die Realität des Begrifs der Causalität anzufechten, sondern zeigte auch, daß die Anwendung desselben auf Gegenstände der Erfahrung nichtig und unzuverlässig sey, und er stellte auch hier acht Gründe auf, um die Forschungen der Dogmatiker nach den Ursachen, worauf sie sich am meisten einbildeten, in ihrer Blöße zu zeigen. 1) Diese Nachforschungen betreffen dunkle, unerforschliche Gegenstände, für deren Erklärung die Erscheinungen keine sichere allgemein einverstandene Bestätigung gewähren [60]). 2) Oft lassen sich von einer Wirkung viele Gründe denken, man bleibt aber einseitig nur bei einem stehen [61]). 3) Man gibt von Erscheinungen

[60]) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 181. [illegible] (τρόπον) εἶναι φησι, καθ' ὃν το της αιτιολογιας [illegible] αναστρεφομενον, ουχ ὁμολογουμενην εχει την [illegible] επιμαρτυρησιν.

[61]) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 181. [illegible] ουσης δαψιλους, ὡστε πολυτροπως αιτιολο[illegible], καθ' ἑνα μονον τροπον τουτο τινες αιτιο[illegible]

gen, welche nach einer beſtimmten Ordnung geſchehen, eine Urſache an, welche nicht im geringſten auf eine Ordnung hinweiſen [62]). 4) Indem man wahrnimmt, wie die Erſcheinungen geſchehen, glaubt man auch die Art und Weiſe gefunden zu haben, wie die nicht erſcheinenden Dinge geſchehen, da es doch eben ſo möglich iſt, daß ſie auf dieſelbe, als daß ſie auf eine ganz eigene Art wirklich werden [63]). 5) Alle forſchen nach gewiſſen individuellen Vorausſetzungen von Grundſtoffen den Urſachen nach, ohne von allgemeinen einverſtandenen Gründen auszugehen [64]). 6) Man haſcht nur nach dem, was ſeinen Hypotheſen angemeſſen iſt, und überſiehet, was ihnen entgegen iſt; ungeachtet es eben ſo viel Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, als das Erſte [65]). 7) Oft ſtellt man Urſachen auf, welche nicht nur den zu erklärenden Erſcheinungen, ſondern auch den eignen Hypotheſen widerſtreiten [66]). 8) Oft iſt das, was wir wahrzunehmen glauben, eben ſo dunkel und unbegreiflich, als der

62) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 182. *των τεταγμενως γινομενων αιτιας αποδιδοασιν, αδηλιαν ταξιν επιφαινοσας.*

63) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 182. *τα φαινομενα λαβοντες ως γινεται, και τα μη φαινομενα νομιζουσιν ως γινεται καταλημψεσθαι· ταχα μεν ομοιως τοις φαινομενοις των αφανων επιτελουμενων, ταχα δ' ουχ ομοιως, αλλ' ιδιαζοντως.*

64) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 183. *παντες, ως επος ειπειν, κατα τας ιδιας των στοιχειων υποθεσεις, αλλ' ουκ απο τινος κοινης και ομολογουμενης εφοδου αιτιολογουσι.*

65) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 183. *πολλακις τα μεν φαινομενα τοις ιδιαις υποθεσεσι παραλαμβανουσι· τα δε αντιπιπτοντα, και την ισην εχοντα πιθανοτητα, παραπεμπουσι.*

66) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 184. *πολλακις αποδιδοασιν αιτιας ου μονον τοις φαινομενοις, αλλα και τοις ιδιοις υποθεσεσι μαχομενας.*

der Grund, durch den man jenes zu erklären ſucht; man erklärt alſo das Dunkle aus dem eben ſo Dunkeln [67]). Außerdem können Fehler in dieſen Nachforſchungen gemacht werden, welche auf mehrere von den angegebenen Arten zugleich anſtoßen.

Mit ſolchem Scharfſinne deckte Aeneſidem die gewöhnlichen Fehler der Dogmatiker auf. An und für ſich aber würden dieſe Rügen wenig Eindruck, und keinen Dogmatiker irre gemacht haben; da er aber zuvor den Begriff von Urſache unmittelbar als inhaltsleer und nichtig darzuſtellen geſucht hatte, ſo mußte dieſes mehr ins Einzelne gehende Räſonnement nun deſto bedeutender werden. So ſcharf und ſchneidend hatte ſich, bei allen eingemiſchten Sophismen, die Skepſis noch nicht vernehmen laſſen, als ſie Aeneſidem vortrug. Man würde ſich daher billig wundern müſſen, daß die Dogmatiker ſo wenig auf dieſe Zweifel achteten, daß ſogar Seneca nichts von dem Aeneſidem und ſeinen Nachfolgern zu wiſſen ſcheint, wenn der Skepticismus nicht zu jeder Zeit daſſelbe Schickſal gehabt hätte [68]). Dagegen bildete ſich aber zu Alexandrien eine eigne ſkeptiſche Schule, die ihren Weg für ſich ging, und den Dogmatismus zu zerſtören ſuchte, ohne ihn jedoch zu untergraben.

Wir bemerken nur noch, daß man ſich nicht etwa durch das Wort Erſcheinung (φαινομενα), welches Aeneſidem ſo oft braucht, zu der Vorſtellung verleiten laſſe, als habe er ſchon den Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich deutlich gedacht; ſo weit war er noch nicht ge-

67) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 184. πολλαχως ουτων απορων ομοιως των τε φαινεσθαι δοκουντων και των επιζητουμενων, εκ των ομοιως απορων περι των ομοιως απορων ποιουνται τας διδασκαλιας.

68) Seneca *Natural. Quaest.* VII. c. 32. Quis est, qui tradat praecepta Pyrrhonis.

gekommen. Ein Phänomenon iſt ihm vielmehr nichts weiter als das bekannte Gegebene, was durch die Sinne wahrgenommen wird, und ihm ſteht das Unbekannte, Nichtgegebene (αφανες), was eben Gegenſtand der Speculation iſt, entgegen. Das Gegebene (φαινομενον) war dem Aeneſidem nicht, wie Diogenes [69]) ſich ausdrückt (man müßte denn hier den Aeneſidem als Skeptiker und Aeneſidem als Dogmatiker unterſcheiden), ein Kriterium der Wahrheit, ſondern nur der Grund, worauf er bei ſeinem Räſonnement gegen die Dogmatiker fußte.

Die unmittelbaren Nachfolger des Aeneſidemus, unter denen einige berühmte Aerzte von der Schule der Empiriker waren, fuhren auf demſelben Wege, die Dogmatiker fruchtlos zu beſtreiten, fort. Man kennt von ihnen, ein Paar ausgenommen, nur die Namen. Zeuxippus Zeuxis, Antiochus von Laodicea, Apelles, Agrippa, Menodotus von Nicomedien, Throdos von Laodicea, Herodotus von Tarſus, Sextus Empiricus und Sextus Saturninus, dieß iſt die ganze bekannte Reihe der Skeptiker. Der berühmteſte unter allen iſt Sextus, der, nach der Schule der Heilkunſt, der er anhing, Empiricus heißt, und von dem wir in einem eignen Hauptſtücke handeln werden. Menodotus, welcher ebenfalls empiriſcher Arzt war, wird von dieſem Sextus als ein vorzüglicher Skeptiker gerühmt, und er ſagt, daß er ihm und dem Aeneſidem vorzüglich folge; worin aber ſein Verdienſt um den Skepticismus beſtand, was er leiſtete oder ſchrieb, dieß iſt im Dunklen geblieben. Nur von einem der Genannten, dem Agrippa, muß hier noch etwas geſagt werden, weil es auf den Geiſt

69) Diogenes Laert. IX. §. 106. εστιν ουν κριτηριον κατα τους σκεπτικους το φαινομενον, ως και Αινησιδημος φησιν· ἑτερως δε και Επικουρος.

Geist und die Beschäftigung der auf den Aenesidem folgenden Skeptiker einiges Licht wirft.

Wenn man die zehn Zweifelsgründe in der Ordnung, wie sie Aenesidem aufgestellt hatte, mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, so entdeckt man bald, daß in ihnen keine ganz strenge Ordnung herrscht, daß unter ihnen höhere und allgemeinere mit subordinirten untermischt sind. Natürlich wurden daher denkende Köpfe unter seinen Nachfolgern darauf geführt, jene Gründe mehr zu verallgemeinern, die besondern in einen höhern zusammenzufassen, und dadurch ihre Zahl zu verringern. Dieß that zuerst Agrippa, der die zehn Gründe auf fünf zurückführte, zugleich aber auch einige neue skeptische Ansichten entdeckte, indem er den Streit der Dogmatiker und Skeptiker nicht wie Aenesidem blos aus dem materialen, sondern vorzüglich aus dem formalen oder logischen Gesichtspunkte betrachtete [70]). Diese fünf Gründe sind folgende:

I. Die Uneinigkeit der Meinungen in dem Leben und in den Schulen der Philosophen über jeden Gegenstand, welcher durch kein entscheidendes Urtheil aufgehoben werden kann. Es ist unmöglich, eine der entgegengesetzten Vorstellungsarten so zu begründen, daß die entgegengesetzte völlig widerlegt wäre; es ist also auch unmöglich, etwas für gewiß oder unge-

70) Diogenes Laert. IX. §. 88. οἱ δε περι Αγριππαν τουτοις αλλους πεντε προσεισαγουσι. Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 164. οἱ δε νεωτεροι Σκεπτικοι παραδιδοασι τροπους της εποχης πεντε τουσδε· §. 177. τοιουτοι μεν και οἱ παρα τοις νεωτεροις παραδιδομενοι πεντε τροποι· ἁς εκτιθενται ουκ εκβαλλοντες τους δεκα τροπους, αλλ' ὑπερ του ποικιλωτερον και δια τουτο συν εκεινοις ελεγχειν την των Δογματικων προπετειαν.

ungewiß zu erkennen, und wir müſſen daher unſer entſcheidendes Urtheil aufſchieben 71).

II. Die Zurückſchiebung des Beweiſes ins Unendliche. Die Gründe, welche zur Beſtätigung einer Sache angeführt werden, bedürfen wieder einer neuen Begründung, und ſo ins Unendliche fort. Es iſt alſo unmöglich, einen Anfangspunkt für die Demonſtration zu finden 72).

III. Die Relativität (Subjectivität) alles Vorſtellens und aller Objecte deſſelben. Sextus beziehet ſich dabei auf das Vorhergehende; wahrſcheinlich begriff alſo Agrippa hierunter alle zehn Zweifelsgründe des Aeneſidem 73).

IV. Hypotheſenſucht. Wenn die Dogmatiker ſehen, daß ſie durch die Forderung des Beweiſes ins Unendliche ins Gedränge kommen, ſo nehmen ſie etwas ohne

71) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 164. 165. και ὁ μεν απο της διαφωνιας ετι καθ' ὁν περι τα προτεθεντος πραγματος ανεπικριτον τυγειν παρα τε τω βιῳ και παρα τοις φιλοσοφοις ευρισκομεν γεγενημενην, δι' ἡν ε δυναμενοι διειδεναι τι η αποδοκιμαζειν, καταληγομεν εις εποχην. Diogen. Laert. IX. §. 88.

72) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 166. ὁ δε απο της εις απειρον εκπτωσεως εστιν, εν ᾧ το φερομενον εις πιστιν τα προτεθεντος πραγματος, πιστεως ἑτερας χρηζειν λεγομεν, κακεινο αλλης· και μεχρις απειρε· ὡς μη εχοντων ἡμων ποθεν αρξομεθα της κατασκευης, την εποχην ακολουθειν. Diogen. Laert. IX. §. 88.

73) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 167. ὁ δε απο τα προς τι, καθως προειρηκαμεν, εν ᾧ προς μεν το κριτον· και τα συνεπιφερομενα τοιον ἡ τοιον φαινεται τυ ὑποκειμενυ· ὁποιον δε εστι προς την φυσιν επεχομεν. Vergl. §. 39. Diogen. Laert. IX. §. 89.

ohne Beweis an, und verlangen, daß ihnen dieſes zugeſtanden werde 74).

V. Cirkel im Beweiſen, wenn dasjenige, wodurch ein Gegenſtand demonſtrirt werden ſoll, ſelbſt wieder aus dem zu demonſtrirenden begründet werden muß, und alſo für beides entſcheidende Gründe fehlen 75).

Auf dieſe Art hatte Agrippa die Hauptgebrechen der philoſophiſchen Syſteme und des menſchlichen Erkennens überhaupt mit glücklichem Scharfſinn aufgefaßt, ſo weit ſie aus dem Geſichtspunkte der Dogmatiker, ohne gründliche Beſchränkung der Anſprüche des menſchlichen Wiſſens gefaßt werden konnten. Denn ohne dieſe war es unmöglich, die Anmaßung der Dogmatiker und die Forderungen der Skeptiker in gehörigen Schranken zu halten; man ahndete und fühlte nur auf beiden Seiten, daß man Recht habe, vermochte aber nicht, dieſes zur Ueberzeugung des Andern zu beweiſen. Der Skeptiker hatte unſtreitig Recht, wenn er die Uneinigkeit der Denker, die Hypotheſenſucht und die Cirkel im Beweiſe, als Thatſachen, welche aus allen bisherigen philoſophiſchen Syſtemen klar hervorgingen, und als Beweiſe betrachtete, daß es der menſchliche Geiſt noch zu keinem Wiſſen gebracht habe. Ob er aber nicht

74) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 168. ὁ δε εξ ὑποθεσεως εστιν ὁταν εις απειρον επβαλλομενοι οἱ Δογματικοι, απο τινος αρξωνται ὁ κ κατασκευαζουσι, αλλ' ἁπλως, και αναποδεικτως κατα συγχωρησιν λαμβανειν αξιωσι. Diogenes Laert. IX. §. 89.

75) Sextus Empiric. *Hypotypoſ. Pyrrhon.* I. §. 169. ὁ δε διαλληλος τροπος συνισταται, ὁταν το οφειλον τε ζητουμενε πραγματος ειναι βεβαιωτικον, χρειαν εχῃ της εκ τε ζητουμενε πιστεως ενδα μηδετερου δυναμενοι λαβειν προς κατασκευην ἑατερε, περι αμφοτερων επεχομεν. Diogen. Laert. IX. §. 89.

nicht zu weit gehe, wenn er aus der Relativität oder Subjectivität des Vorſtellens auf die Unmöglichkeit aller objectiven Erkenntniß ſchließe, oder ob er die Forderungen nicht zu weit treibe, wenn er verlange, alles ſolle bewieſen, kein Princip ohne Beweis angenommen werden: dieß war ein Gegenſtand, welcher nicht anders als durch eine gründliche Unterſuchung des Erkenntnißvermögens konnte auf das Reine gebracht werden. Von dem Skeptiker war dieſe nicht zu erwarten; er hatte das Seinige gethan, wenn er durch ſeine ſkeptiſchen Anſichten und Angriffe den Dogmatikern dieſe Angelegenheit ſo dringend als möglich an das Herz legte. Und dieſes hatte Agrippa hier wirklich gethan; er hatte ſogar den Punkt der Unterſuchung, worauf alles ankam, ſo deutlich, als noch nie vor ihm geſchehen war, hervorgezogen. Die Dogmatiker aber waren taub gegen alle dieſe Forderungen, ſie ahndeten auch nicht leiſe, was ſie eigentlich zu thun hätten, um die Rechte der Vernunft zu retten.

Jede Vereinfachung der Streitpunkte war in dieſer Hinſicht eine nähere Vorbereitung zur Auflöſung. Agrippa oder einer ſeiner Nachfolger verdiente daher Dank, daß er jene fünf ſkeptiſchen Punkte endlich nur auf zwei zurückführte. Das Räſonnement war folgendes: **Alles, was erkannt wird, muß entweder unmittelbar gewiß ſeyn, oder aus einem andern erkannt werden** [76]). Daß aber nichts unmittelbar gewiß iſt, erhellet aus der durchgängigen Uneinigkeit in Anſehung aller ſinnlichen und denkbaren Gegenſtände, und dieſe Uneinigkeit läßt ſich nicht beilegen, da weder etwas Sinnliches, noch etwas Intellectuelles als Kriterium der Wahrheit gebraucht werden kann. Denn alles, was man

76) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 178. παν το καταλαμβανομενον ητοι εξ ἑαυτε καταλαμβανεσθαι δοκει, η εξ ἑτερε καταλαμβανεται.

man auch dafür annehmen wollte, ist ungewiß, dem Zweifel und Streite ausgesetzt. Ist aber nichts unmittelbar gewiß, so gibt es auch keine mittelbare Erkenntniß. Denn unter dieser Voraussetzung kann man nichts aus etwas anderm herleiten, ohne in den Fehler zu verfallen, etwas für bewiesen anzunehmen, was selbst unerwiesen ist (II.) oder im Cirkel zu beweisen (V.). Die weitere Ausführung dieses Räsonnements werden wir weiter unten bey dem Sextus sehen, wenn wir die skeptischen Einwürfe gegen die Zeichen (unmittelbare Erkenntniß des Unbekannten) und gegen die Demonstration beleuchten.

Nach dem Sextus bestehet ein Unterschied der Skeptiker und der Akademiker auch darin, daß die letzten sich zu sehr bei der Widerlegung der einzelnen dogmatischen Sätze, vorzüglich der Stoiker verweilten, die ersten hingegen das Besondere nur leicht berührten, die Hauptpunkte des Dogmatismus aber besonders heraushoben, und ihre Aufmerksamkeit mehr auf das Allgemeine richteten, mit welchem das Besondere stehen und fallen mußte 77). Zwar hatte Carneades schon diesen Weg gewissermaßen eingeschlagen; er scheint aber von den Akademikern nicht weiter verfolgt worden zu seyn, zumal da sie so bald wieder in den Dogmatismus verfielen. Von Aenesidem an aber ist es unverkennbar, daß die Skeptiker anfingen, den Streit zwischen dem Dogmatismus und Skep-

77) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 1. τον αυτον δε τροπον της ζητησεως παλιν ενταυθα συστησομεθα, ουκ εμβραδυνοντες τοις κατα μερος, ὁποιον τι πεποιηκασιν οἱ περι Κλειτομαχον και ὁ λοιπος των Ακαδημαικων χορος· (ας αλλοτριαν γαρ ὑλην εμβαντες, και επι συγχωρησεως των ἑτεροιως δογματιζομενων ποιουμενοι τους λογους, αμετρως εμηκυναν την αντιρρησιν) αλλα τα κυριωτατα και τα συνεκτικωτατα κινουντες, εν οἱς ηπορημενα ἑξομεν και τα λοιπα.

Skepticismus aus gewiſſen allgemeinen und höhern Geſichtspunkten zu faſſen, nicht nur in ihren Zweifeln gegen die dogmatiſche Erklärung der Dinge und das menſchliche Weſen überhaupt zu höhern Gründen aufzuſteigen, ſondern auch in den Widerlegungen der einzelnen dogmatiſchen Sätze eine gewiſſe Methode zu beobachten. Dieſe Methode beſtand darin, daß ſie nur die wichtigſten Gegenſtände ihrer Cenſur unterwarfen, und durch disjunctive Schlüſſe alle mögliche Fälle zu entfernen ſuchten, aber nicht gerade darauf achteten, ob und was die Dogmatiker behaupteten, ſondern was ſie behaupten könnten, und jede mögliche Ausflucht, und was nur etwa zum Rückenhalt dienen könnte, abzuſchneiden bemühet waren.

Zweiter Abſchnitt.

Philoſophie unter den Römern.

Die Skeptiker machten von jeher im Verhältniß zu den Dogmatikern nur eine kleine Partei aus. Ungeachtet zu manchen Zeiten und in gewiſſen Orten der Grundſatz: das für Andere Gewiſſe, zu bezweifeln, gewiſſermaßen einheimiſch, örtlich, ja ſogar anſteckend geworden iſt, ſo kann doch dieſe Denkungsart nie allgemein werden. Dogmatismus und Skepticismus wechſeln immer mit einander ab, und nur wenn der erſte zu dreiſt wird, tritt der zweite als Zuchtmeiſter auf, bis endlich wieder die Zeit kommt, wo dieſe Denkungsart, welche alles niederreißt und nichts wieder aufbauet, welche die übertriebenen Anmaßungen der Dogmatiker beſtreitet, und doch nicht lehret, in welchen beſtimmten Gränzen ſich der menſchliche Verſtand halten müſſe, dem menſchlichen Geiſte wegen ihrer Unan-

Unangemeſſenheit gleichgültig oder wegen der Seichtigkeit zuwider wird, und dann nimmt der Dogmatismus wieder wie vorhin ſeine Herrſchaft ein.

Dieß war auch hier der Fall. Aeneſidem und ſeine Nachfolger bis auf den Sextus machten wahrſcheinlich außer Alexandrien keine Senſation, und ihre Gründe gegen den Dogmatismus blieben ohne Wirkung. In dem großen römiſchen Reiche, welches jetzt Griechenland mit ſeinen Wiſſenſchaften verſchlungen hätte, war kaum ein und der andere unter den Gelehrten, welche die Diſputationen der Akademiker gegen die Dogmatiker etwas ernſtlich beherzigte, und auch dieß nicht gethan hätte, wenn nicht andere Nebenrückſichten mit im Spiele geweſen wären. Uebrigens waren es die dogmatiſchen Syſteme der Griechen, welche ſich die Römer aneigneten, und nach verſchiedenen Abſichten und Geſichtspunkten zu ihrem Eigenthum zu machen ſtrebten, und es iſt daher der Dogmatismus, der in dieſer langen Periode, nur in verſchiedener Geſtalt, ſich die Herrſchaft erwarb. Der Geſchichte liegt alſo ob, zu zeigen, wie die griechiſche Philoſophie nach Rom verpflanzt wurde, was ſie hier für Eigenthümlichkeiten und beſondere Modificationen annahm.

Die Römer beſaßen an ſich wenig von dem philoſophiſchen Geiſte, der durch leiſe Berührung von Außen leicht in freie Thätigkeit geſetzt wird, und nur in dem Forſchen nach etwas Kahlen und Unbedingten ſeine Befriedigung findet. Die Nation hatte vielmehr durch die Lage der Republik und durch die beſtändigen Kriege einen kriegeriſchen Geiſt angenommen, der durch die Bekanntſchaft mit griechiſcher Politur und Cultur, durch den überhandnehmenden Luxus und Hang zum Vergnügen erſt ſpät gedämpft wurde. Nun wurden zwar die Sitten milder, man fand Geſchmack an den Geiſteswerken der Griechen; der eigentliche wiſſenſchaftliche Geiſt blieb aber dennoch beinahe

beinahe ein Fremdling unter den Römern; nur wenige folgten in weiter Ferne dem kühnen Fluge des griechiſchen Genius, wenige ahndeten die Feinheiten deſſelben; die meiſten dachten nur ihren Vorgängern nach, und ſchufen ſich aus den Forſchungen derſelben ein Syſtem von Philoſophie für die Verhältniſſe ihres Lebens.

Natürlich nehmen die philoſophiſchen Forſchungen einen andern Gang in einer Nation, in welcher die Philoſophie entſteht und ſich ſelbſt nach und nach ausbildet, einen andern da, wo eine Nation von einer andern ſchon gebildeten philoſophiſchen Stoff empfängt; anders iſt der Gang da, wo das Philoſophiren eignes Geiſtesbedürfniß iſt; anders, wo es nicht als Zweck an ſich, ſondern als Mittel zu etwas anderm getrieben wird; anders, wo ſich die Sprache zum wiſſenſchaftlichen Gebrauch ſelbſt durch das Bedürfniß philoſophiſcher Forſchungen bildet; anders, wo wiſſenſchaftliche Begriffe und Sätze auf einem fremden Boden entſproſſen, in eine Nation verpflanzt werden, deren Sprache ſchon einen feſten Bau ohne wiſſenſchaftliche Bildung gewonnen hat; wo der Luxus und das Sittenverderben mit und neben der Cultur des Geiſtes wie Unkraut aufwächſt, und wo Philoſophie erſt aufkommt, nachdem Luxus und Ueppigkeit ſchon den Geiſt einer Nation verdorben haben.

In dieſem letzten Falle befanden ſich die Römer. Ihre Geiſtesbildung entwickelte ſich nicht von Innen, ſondern von Außen durch den Verkehr mit den Griechen. Daher nahm nicht die ganze Nation, ſondern nur einige wenige der edlen und begüterten Römer Antheil daran, die theils aus Liebhaberei, theils aus Ehrgeiz und Eitelkeit, theils aus politiſchen Abſichten, theils auch wohl aus innerm Geiſtesdrang ſich mit den griechiſchen Werken des Geſchmacks und der Wiſſenſchaft bekannt machten, und auf ihrem Wege fortzugehen ſtrebten. Reines Intereſſe

tereſſe für die Wiſſenſchaft lag jedoch gar nicht in dem Charakter der römiſchen Nation, welche alles nach bloßen äußern Vortheilen berechnete, und auch dieſen Maßſtab bei den Wiſſenſchaften anlegte [1]). Zuweilen regte ſich zwar ein freieres Streben des Geiſtes, wie zur Zeit der berühmten Geſandtſchaft der drei Philoſophen, aber die Politik wußte es immer wieder zu unterdrücken.

Die Römer erhielten nicht nur den erſten Anreiz zum Philoſophiren, ſondern auch den ſchon verarbeiteten philoſophiſchen Stoff von den Griechen. Die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme, Denkarten und Methoden wurden ihnen in ihrer vollkommenen Ausbildung mitgetheilt; ſie fanden in ihnen entweder ſchon volle Befriedigung ihrer Wißbegierde, oder Stoff zu mannigfaltigen Vergleichungen, Räſonnemens und Reſultaten, wie ſie ihrem Charakter, ihrer Denkart und den Bedürfniſſen und Verhältniſſen der Zeit angemeſſen waren. Selten aber waren unter den Römern diejenigen Männer, welche ſich entſchieden und ausſchließend für ein Syſtem erklärten; meiſtentheils beſeelte ſie ein freierer vielſeitigerer Geiſt, daß ſie auch an andern manches Gute und Brauchbare ſchätzten. Dieſes rührte theils von ihrer Bekanntſchaft mit mehreren Syſtemen, theils von dem weniger ſtrengen ſyſtematiſchen Geiſte, theils endlich von dem praktiſchen, mehr auf das wirkliche Leben gerichteten Sinne der Römer her. Aber immer hingen ſie doch einem Syſteme vor dem andern an. Dieſe Vorliebe wurde eben ſowohl durch den eigenthümlichen Geiſt des Syſtems, als durch die Denkungsart der Römer in Rückſicht auf Speculation, Moralität und Religion beſtimmt. Wer mehr für ſtillen Lebens-

1) Cicero *Tuscul. Quaest.* I. c. 2. at nos metiendi ratiocinandique vtilitate huius artis (Mathematicorum) terminauimus modum.

Lebensgenuß war, wählte ſich Epikurs Philoſophie zum Führer; der Stoicismus fand mehr Eingang bei denen, die mit ihrem Geiſte mehr zum Wirken außer ſich ſtrebten, und höhere Zwecke des Lebens kannten, als Befriedigung der eignen kleinen Bedürfniſſe. Männer von religiöſer Denkart fanden in dem letzten, freier denkende und ſich für aufgeklärter haltende hingegen in dem Epikureismus mehr Befriedigung.

Von den Schriften des Ariſtoteles waren damals die Abſchriften ſelten und die peripatetiſche Schule überhaupt nicht ſo berühmt, als jene; daher bekannten ſich verhältnißmäßig wenige Römer zu Anhängern derſelben. Aber auch die neuere Akademie, welche weit mehr Aufſehen machte, gewann nur wenige Bekenner, und würde auch dieſe nicht einmal erhalten haben, wenn man ſie nicht für eine gute Schule der Beredtſamkeit gehalten hätte, weil ſie kein Syſtem von Wahrheiten, ſondern Syſteme zerſtören lehrte.

An wiſſenſchaftlichem Genie ſtanden die Römer den Griechen weit nach. Daher haben ſie auch im eigentlichen Sinne nichts erfunden; indeſſen ſind doch durch einige ihrer Denker einige praktiſche Wahrheiten noch mehr als von den Griechen unterſucht, befeſtiget und aufgeklaret worden, z. B. die Lehre von der Beſtimmung des Menſchen, von Tugend, Recht, Religion, und über einige dieſer Punkte kamen nicht gemeine Anſichten durch ſie in den Gang. Am meiſten gewann die Rechtswiſſenſchaft der Römer durch die Anwendung der Philoſophie. In dem Theoretiſchen war es mehr die Phyſik als die Metaphyſik, welche einige Römer beſchäftigte, denn ſie hatten keinen ſolchen ſpeculativgrübleriſchen Geiſt als die Griechen.

Neben den Römern beſchäftigten ſich auch immerfort Griechen mit der Philoſophie auf mancherlei Art und aus

ver-

verſchiedenem Rückſichten. Die mehreſten Griechen pflanzten blos die Schule fort, der ſie angehörten, oder erklärten die Schriften ihrer Stifter, welches vorzüglich bei den Peripatetikern der Fall war. Einige ſtrebten dahin, die theoretiſche Grundlage ihres Syſtems weiter zu entwickeln und zu befeſtigen; oder ließen ſich in Polemik mit den Gegnern deſſelben ein, oder ſuchten entgegengeſetzte Syſteme mit einander zu vereinigen. Dieſes galt vorzüglich die Philoſophie des Plato, der Pythagoräer und des Ariſtoteles, und zwar hauptſächlich gewiſſe Gegenſtände der Speculation, die ein großes Intereſſe hatten, z. B. den Urſprung der Welt, das Weſen und die Unſterblichkeit der Seele, Freiheit und Vorſehung und ihre Vereinigung. Andere wandten Philoſophie auf das wirkliche Leben an, und bearbeiteten einige intereſſante Gegenſtände auf eine populäre Weiſe. Immer aber behielt die Speculation die Oberhand bei den Griechen.

Aber nicht genug, daß die Vorliebe zur Speculation die Griechen von den Römern unterſchied; man bemerkt noch außerdem einen merkwürdigen Charakterzug bei den letzten. Sectengeiſt, Synkretismus, Hang zur Schwärmerei, zum Supernaturalismus, offenbarte ſich mehr bei den Griechen als bei den Römern. Wahrſcheinlich kam dieſes daher, daß es nur müßige, dem beſchaulichen Leben ergebene Köpfe waren, die ſich mit dem Philoſophiren beſchäftigten, da hingegen die philoſophirenden Römer meiſtentheils zugleich Geſchäftsmänner waren. Es iſt daher nicht befremdend, daß die Schwärmerei bei der ohnehin ſchon weiter verbreiteten Neigung dazu durch die Abgezogenheit von dem wirklichen Leben mehr befördert wurde, und auf das Philoſophiren einen mächtigen Einfluß gewann. Erſt nach Plotin ſcheint dieſe Gemüthsſtimmung auch bei den Römern mehr Eingang gefunden zu haben.

Alle

Alle dieſe Männer ſpielten als Philoſophen keine groſſe Rolle, und brachten, ungeachtet alles Schreibens, Diſputirens und Lehrens, wenig Gewinn für die Philoſophie als Wiſſenſchaft. Denn, ungeachtet einzelne Theile der Philoſophie fleißig bearbeitet wurden, ſo blieben doch die Hauptfragen, von deren Beantwortung das Gedeihen der Philoſophie als Wiſſenſchaft eigentlich abhing, unbeachtet, und alles Philoſophiren drehte ſich auf dem einmal betretenen Weg immer um denſelben Punkt, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Es würde daher unzweckmäßig ſeyn, wenn ſich die Geſchichte bei ihnen zu lange verweilen wollte. Es wird ſchon genug ſeyn, wenn wir im Allgemeinen die Art ihres Philoſophirens charakteriſiren, die Gegenſtände, welche ſie mehr aufklärten, angeben, und zugleich die Einflüſſe des Zeitgeiſtes bemerklich machen, welcher in der Folge in der Neuplatoniſchen Philoſophie ſich ſprechender ausdrückte.

Die natürlichſte Abtheilung dieſes ganzen Zeitraums ſcheint dieſe zu ſeyn, wenn wir die Männer, welche ſich am meiſten auszeichneten, nach den verſchiedenen Schulen, denen ſie anhingen, auftreten laſſen. Wir werden zuerſt mit demjenigen beginnen, der mit ſeinem Geiſte alle Schulen umfaßte, wiewohl er in gewiſſen Theilen der Philoſophie bald dieſer, bald jener den Vorzug einräumte, und mit den Anhängern der platoniſchen Schule ſchließen, woran ſich dann ganz natürlich die Geſchichte des Neuplatonismus anſchließen wird, in dem griechiſche und orientaliſche Vorſtellungen zu einem Ganzen verſchmelzt wurden.

---

höhern Wiſſenſchaften mehr geleiſtet haben, wenn er nicht immer ſeinen Hauptzweck vor Augen gehabt und zu bald in den Strudel der Geſchäfte wäre verwickelt worden. Dem Staate ſeine Dienſte zu weihen, und ſich in dieſen Beſchäftigungen Ruhm und Anſehen zu erwerben, dieß war der herrſchende Gedanke, der ihn nie verließ.

Erſt in den letzten Jahren ſeines Lebens, nachdem er ſo vielfältig erfahren hatte, wie eitel und vergänglich der Ruhm iſt, nachdem er durch die Herrſchſucht einiger Großen um allen Einfluß und Antheil an der Staatsverwaltung gekommen war, ſuchte er ſeine alten Vertrauten, die Wiſſenſchaften, vorzüglich die Philoſophie, wieder hervor, und ſchloß ſich enger als je an ſie an 4). Aber auch hier war die Triebfeder des Ruhms mächtig mit im Spiele. Da die Umſtände der Zeit ihm verboten, durch Beredtſamkeit zu glänzen, und ſeinen ſonſt bedeutenden Einfluß an den Senatsverhandlungen und auf dem Forum geltend zu machen, da nahm er ſich vor, durch Verpflanzung der griechiſchen Philoſophie auf einheimiſchen Boden den Griechen ihren letzten Ruhm zu entreißen, und ſich ein neues Verdienſt um ſeine Nation zu erwerben, wenn ſeine Mitbürger nicht mehr nöthig fänden, in Griechenland zu ſuchen, was ſie zu Hauſe eben ſo gut finden könnten 5).

Unſtrei-

4) Cicero *de natura Deor.* I. c. 4. *de divinatione* II. c. 1, 2. *de officiis* II, c. 1, 2. *Acad. Qu.* I. c. 3.

5) Cicero *de divinat.* II. c. 2. Quod cum accidisset nostrae reipublicae, tum pristinis orbati] muneribus haec studia reuocare coepimus, vt et animus molestia hac potissimum relevaretur, et prodessemus civibus nostris quãrecumque possemus, in libris enim sententiam dicebamus, concionabamur; philosophiam nobis pro reipublicae procuratione substitutam putabamus. — Magnificum illud etiam, Romanisque hominibus gloriosum, ut graecis de philosophia literis non egeant. *Academicar. Quaest.* I. c. 3. *Tuscul. Quaest.* II. c. 2.

Unſtreitig war dieſer Gedanke zu ſtolz, und man würde den Cicero einer Unkunde der griechiſchen Philoſophie beſchuldigen können, wenn er ſich einbildete, ihnen dieſen glänzenden Ruhm durch einige philoſophiſche Schriften in ſo kurzer Zeit rauben zu können; hätte ihn nicht Ruhmbegierde eingegeben, die nicht immer mit hellen Augen ſiehet. Dem ſey aber wie ihm wolle, genug wir müſſen es dem Cicero noch Dank wiſſen, daß er dieſes kühne Unternehmen auffaßte. Der große Zweck wurde nicht erreicht, er war für ſeine Kräfte zu groß; und zuweilen ſcheint ihm ſelbſt mehr als ein Zweifel wegen der Ausführbarkeit deſſelben in den Sinn gekommen zu ſeyn 6). Indeſſen war doch ſein Unternehmen nicht allein für ſeine Zeitgenoſſen, ſondern auch für die geſammte Literatur wohlthätig. Er machte die Römer nicht allein mit den Hauptunterſuchungen und vorzüglichſten Reſultaten der griechiſchen Philoſophen, und zwar nach allen Hauptſchulen bekannter, da die meiſten ſonſt nur einer Schule huldigten, ſondern legte auch dadurch in ſeine Schriften einen ſchätzbaren Vorrath hiſtoriſcher Nachrichten von den philoſophiſchen Schulen der Griechen nieder, ohne welche dieſer Theil der Geſchichte noch weit unvollſtändiger und unzuſammenhängender ſeyn würde. Die Zuſammenſtellung der Reſultate verſchieden denkender Philoſophen über einige der wichtigſten Gegenſtände, war für die damalige Zeit intereſſant, in wiefern daraus der Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes mit einem Blicke erhellte, und ſelbſt nicht unfruchtbar an manchen Wahrheiten, die aus der Vergleichung der entdeckten, beſtrittenen und bezweifelten Wahrheiten hervorgingen.

Hiernach muß das Verdienſt des Cicero als philoſophirenden Schriftſtellers beurtheilt werden. Den Stoff zu ſeinen Betrachtungen entlehnte er faſt durchgängig aus den

6) Cicero *de offic.* I. c. 1. III. c. 33.

jedes entſcheidende Urtheil aufzuſchieben und nur die Möglichkeit des weitern Nachforſchens ſich offen zu erhalten [10]).

Wenn ihm die akademiſche Methode zu philoſophiren von Seiten der Speculation Genüge that, ſo ließ ſie ihn dagegen in Beziehung auf das Praktiſche unbefriediget; ſie ſtellte ſogar Zweifelsgründe gegen die allgemeinſten Ueberzeugungen der Menſchheit, über Pflicht und Recht auf, die er nicht widerlegen konnte [11]). Die Unterſuchung und Aufſtellung wahrer Grundſätze über die Pflichten und Rechte der Menſchen hielt er aber für ein weſentliches Geſchäft der Philoſophie, daß er ſchon darum in dem Praktiſchen den andern Schulen, welche nicht zerſtörten, ſondern ein Gebäude der Sittlichkeit aufſtellten, den Vorzug einräumte [12]). Am meiſten befriedigte ihn darin die ſtoiſche Lehre, weil ſie der Tugend einen abſoluten Werth zuerkannte, womit er doch auch einen großen Theil des Syſtems des Plato und Ariſtoteles mehr und weniger vereinigte [13]). Er hielt ſich bei dieſen Unterſuchungen frei von dem Sectengeiſte, ließ ſich nur von ſeinem eignen geſunden Verſtande und ſittlichen Urtheile leiten, und nahm aus jeder Schule an, was ihm wahr und gut dünkte — eine Freiheit, welche er mit den Grundſätzen der neuen Akademie gut zu vereinigen wußte [14]).

Die

10) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 3. *Tusculanar. Qu.* II. c. 2.

11) Cicero *de legib.* I. c. 13.

12) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 9. etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum. *de offic.* I. c. 2.

13) Cicero *de offic.* I. c. 2. Itaque propria est e praeceptio Stoicorum et Academicorum et Peripateticorum. — Sequemur igitur hoc quidem tempore et in hac quaestione potissimum Stoicos.

14) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. *Academicar. Quaest.* IV. c. 3.

Die Gegenſtände, über welche Cicero auf eine populäre Art philoſophirte, waren der Streit der Akademiker und Stoiker über die objective Wahrheit der widerſtreitenden Vorſtellungsarten über Gottes Exiſtenz und Eigenſchaften; über den Grund oder Ungrund der Divination; über das Fatum; über das höchſte Gut oder das Princip der Pflichten; Unterſuchungen über die Pflichten; über die Leidenſchaften und deren Beherrſchung; Tugend das abſolute Gut des Menſchen; Unſterblichkeit der Seele; Unterſuchungen über die bürgerlichen Geſetze und den Grund derſelben.

In den theoretiſchen Unterſuchungen behauptet er durchgängig den Charakter eines Akademikers. Sie können als ein treues und ſprechendes Gemälde von dem damaligen Zuſtande der ſpeculativen Philoſophie angeſehen werden, indem ſie in allen Theilen der Wiſſenſchaft Uneinigkeit der Urtheile aus Mangel an feſten unerſchütterlichen Grundſätzen, ein Hin- und Herſchwanken der Meinungen in das helleſte Licht ſetzen. Man mochte ſeinen Blick auf die Theorien von dem Erkenntnißvermögen, auf die Verſuche eine allgemeine Regel für die objective Wahrheit aufzuſtellen, auf die ſo entgegengeſetzten Wege und Reſultate der Unterſuchungen über die Natur der Dinge, endlich auf die Grundſätze von dem höchſten Gut, von dem letzten Zweck alles menſchlichen Strebens und der oberſten Regel der Handlungen vernünftiger Weſen richten: nirgends traf man auf etwas Gewiſſes, Ausgemachtes und Gültiges; kein feſter Punkt ſtellte ſich dar, wovon man ausgehen, wohin man gelangen ſollte. In dieſer Anſicht der Dinge wurden ſelbſt die Ueberzeugungen erſchüttert, welche in dem praktiſchen Leben, ohne Rückſicht auf die Sätze der mit einander ſtreitenden Schulen, ihre vollkommenſte Kraft und Gültigkeit bewieſen. So entſchieden für das Leben die Wahrheit war, daß man ſeine Pflichten ohne alle Rückſicht auf Vortheile erfüllen müſſe, daß Selbſtachtung die

Haupt-

den Schätzen der griechiſchen Weisheit; die Darſtellung, die vergleichende Zuſammenſtellung, die Beurtheilung der Streitpuncte, die Herleitung einiger wichtigen Reſultate, und die Anwendung auf manche von den Griechen weniger beachtete Gegenſtände war ſein Eigenthum[7]). Als tiefeindringenden Forſcher hat er ſich dabei nicht bewieſen; ſeine philoſophiſchen Betrachtungen gehen nicht auf die letzten Gründe zurück, ſondern ſind mehr populär für die Faſſungskraft der Mehrheit gebildeter Menſchen berechnet, wie man ſie von einem Manne erwarten kann, der auch in dem Gebiete ernſthafter Unterſuchung den Redner nicht verläugnet. Allgemeine Verſtändlichkeit, geſchmackvolle Darſtellung, Belebung des Vortrags durch Witz und Lectüre: dieß war nicht etwa ein Nebenzweck, den er mit dem Hauptzwecke geſchickt zu vereinigen wußte, ſondern in ſeinen Augen ſelbſt ein weſentliches Erforderniß der Philoſophie[8]). Darum bearbeitete er auch kein Syſtem der Philoſophie, ſondern nur einige vorzügliche Gegenſtände, welche gleichſam den Kern der Philoſophie ausmachten. Hier fühlte ſich die Freiheit ſeines Geiſtes in keine zu engen Schranken eingeſchloſſen; er durfte nicht bis auf die abſolut letzten Principien zurückgehen, und war an keinen zu ſtrengen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gebunden. Er behielt die Frei-

7) Cicero *de Finib.* I. c. 2. Quae autem de bene beateque vivendo a Platone disputata sunt, haec explicari non placebit latine? Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus: quid habent, cur graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint, neque sint conversa de graecis? c. 3. *de offic.* I. c. 2.

8) Cicero *Tusculan. Quaest.* I. c. 4. hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.

Freiheit, die verſchiedenen Anſichten einer Sache darzulegen, und überall ſein unbefangenes Urtheil einzuweben.

Daß er ſich frei vom Sectengeiſte erhalten hatte, kam ihm dabei ſehr zu ſtatten. Er hatte in ſeiner Jugend Umgang mit Männern aus verſchiedenen Secten gehabt, ihren Unterricht genoſſen, aber nie einer Schule ausſchließlich gehuldiget, nie unter ihre Autorität ſein eignes Urtheil gefangen gegeben. Er konnte nach eigner Einſicht das Beſte von allen benutzen, und ihre Mängel freimüthig beleuchten 9). Was die ſpeculative Philoſophie betrift, ſo trat er auf die Seite der neuen Akademie, welche alles Wiſſen in Anſpruch nahm, und nur die Entſcheidung nach ſubjectiven Gründen oder Wahrſcheinlichkeit gelten ließ. Dieſer Art zu philoſophiren ſchien Cicero den Vorzug vor allen übrigen einzuräumen. Denn ſie ſchmeichelte dem jugendlichen Stolze, ſie ſchärfte den Verſtand, und gab dem Geiſte eine große Gewandtheit, ſie hatte ihm den Preis der Beredtſamkeit erringen helfen, und bei ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen geſtattete ſie dem Räſonnement mehr Freiheit und mannichfaltigern Stoff. Weit bedeutender war jedoch der Vortheil, daß ſie einen denkenden Kopf aus der Verlegenheit riß, worein ihn nothwendig bei dem Mangel an leitenden Principien die große Uneinigkeit der Meinungen in den wichtigſten, die Menſchheit am meiſten intereſſirenden Gegenſtänden verwickeln konnte. Es ſchien kein anderer Ausweg zu ſeyn, als die Hauptparteien ihre Sätze gegen einander aufſtellen und verfechten zu laſſen, und auf dieſe Art abzuwägen, auf welcher Seite das größte Gewicht von Gründen ſey, oder wo dieſes zu gewagt ſchien,

9) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. *Academicar. Quaest.* IV. c. 3. Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas, neque ut omnia, quae praescripta, et quasi superata sint, defendamus, necessitate ulla cogimur.

Hauptbedingung aller Zufriedenheit und Glückſeligkeit des Lebens ſey, ſo wurden doch dieſe Ueberzeugungen durch die Uneinigkeit der Schulen mit in die allgemeine Ungewißheit verwickelt [14b]).

So hätte dieſes Gemälde, in welchem Cicero nur die verſchiedenen Verhandlungen und Streitigkeiten der Stoiker und Akademiker in ein Ganzes vereinigte, zu vielen lehrreichen Unterſuchungen reizen und auffordern können, hätte ſelbſt endlich auf die Quelle aller Uneinigkeiten, Streitigkeiten und des Mißlingens aller wiſſenſchaftlichen Verſuche und auf das erſte Bedürfniß der Philoſophie führen müſſen, wenn es ſelbſt in dieſem Geiſte wäre verfertiget worden. Allein Cicero glich hier einem Arzte, der die Gebrechen ſiehet, aber die Urſachen derſelben nicht entdeckt, und daher keine Heilmittel vorſchlagen kann. Er begnügte ſich, den wiſſenſchaftlichen Zuſtand der Philoſophie, und das unmittelbar daraus fließende Reſultat dargelegt zu haben, daß die Anſprüche der menſchlichen Vernunft auf das Wiſſen und Erkennen der Dinge noch unentſchieden ſind, daß man ſo lange mit Wahrſcheinlichkeit, welche für die techniſchen und praktiſchen Zwecke des Menſchen zureicht, ſich begnügen müſſe [15]).

Die Materie von der Exiſtenz und den Eigenſchaften Gottes hatte er in ſeinen akademiſchen Unterſuchungen nur kurz berührt; er widmete ihr daher eine eigne Schrift, worin

14b) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 46.

15) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur: sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota. Ex quo exsistit et illud, multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quendam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur.

in er einen Epikureer und einen Stoiker ihre Ideen über Gott und Vorſehung entwickeln, und beide von einem Akademiker widerlegen läßt. Die Gründe und Gegengründe werden mit viel Scharfſinn und Beredtſamkeit vorgetragen. Carneades hatte ihm darin ſchon treflich vorgearbeitet, daß er den von dieſem entlehnten Stoff mit ſeinen eignen Urtheilen und Bemerkungen leicht verbinden, und in die dialogiſche Form bringen konnte. Sein Zweck war, erſtlich zu zeigen, daß die Vernunft in dieſer Sache noch zu keiner feſten, jede Prüfung aushaltenden Ueberzeugung habe gelangen können, da bei den ſo ſehr abweichenden Vorſtellungsarten über Gott und ſein Verhältniß zur Welt, welche unter den Gelehrten und Ungelehrten herrſchten, keine anzutreffen ſey, gegen welche die prüfende Vernunft nicht ſiegreich disputiren könne; und da es möglich ſey, daß von allen widerſtreitenden Behauptungen keine einzige, unmöglich aber, daß mehr als eine wahr ſey [16]). Zweitens ſollte eben dadurch der Unterſuchungsgeiſt geweckt werden, einen Gegenſtand, der für die Menſchheit ſo wichtig iſt, von deſſen Realität die religiöſen Geſinnungen und Handlungen, und am Ende ſogar alle Moralität abhängen, von neuem auf das gründlichſte in Unterſuchung zu nehmen [17]). Der Akademiker ſetzt hier Vernunftgründen Ver-

16) Cicero *de natura deor.* I. c. 2. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant, quorum opiniones cum tam variae sint, tamque inter se dissidentes: alterum fieri profecto potest, ut earum nulla; alterum certe non potest, ut plus una vera sit.

17) Cicero *de natura deor.* I. c. 1. 2. ea (dissensio) nisi diiudicetur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari. — In specie autem fictae simulationi sicut reliquae vir-

hält das Vorherwiſſen des Künftigen dem Menſchen für gleichgültig; oder hält es unter ihrer Würde, den Menſchen Anzeigen davon zu geben, oder iſt dazu unvermögend. Aber alles dieſes läßt ſich von der Gottheit nicht denken. Es gibt alſo eine Divination [19]. Wenn wir vorausſetzen, daß eine göttliche Kraft in dem Weltall alles lenket, und beſonders über die Schickſale der Menſchen waltet, ſo läßt ſich leicht die Möglichkeit denken, wie die Menſchen durch Anzeigen der Opferthiere, durch den Flug der Vögel, durch Blitze u. ſ. w. die Kenntniß künftiger Begebenheiten erhalten können. Denn eben die göttliche Kraft, welche in dem Weltall verbreitet iſt, kann dahin leiten, ein gewiſſes beſtimmtes Opferthier zu wählen, kann in dem Augenblicke, da es geopfert wird, eine Veränderung der Eingeweide bewirken, daß an der Organiſation derſelben etwas überflüſſig iſt, oder fehlet, oder anders beſchaffen iſt [20]. Und da die Götter ohne Augen, Ohren und Sprachwerkzeuge vernehmen, was Götter und Menſchen in der Stille für ſich wünſchen und denken: ſo kann auch die Seele der Menſchen in dem Zuſtande der Begeiſterung oder im Schlafe, da ſie von den Banden des Körpers befreiet, in freier Thätigkeit iſt, Dinge einſehen, welche in dem gewöhnlichen Zuſtande ihr verborgen waren [21]. Wenn es aber der Wille der Gottheit war, den Menſchen das Künftige zu offenbaren und die Zeichen, woraus dieſes geſchloſſen wird, oft dunkel und zweideutig ſind, ſo mußte ſie, um nicht zwecklos zu handeln, dafür ſorgen, daß es nicht an Mitteln fehlte, das Dunkle zu enthüllen, und darum begabte ſie gewiſſe Men-

19) Cicero *de divinatione* II. c. 49.

20) Cicero *de divinatione* I. c. 52.

21) Cicero *de divinatione* I. c. 57.

Menſchen mit beſonderen Gaben, die Träume, die Orakel, die Weiſſagungen und andere Zeichen zu erklären [22]).

Dagegen zeigt Cicero, daß die Divination eigentlich gar keinen Gegenſtand hat. Denn wenn man diejenigen Dinge abziehet, welche durch die Sinne wahrgenommen, und welche durch gewiſſe Künſte bewerkſtelliget werden, oder in das Gebiet einer Wiſſenſchaft, oder der Philoſophie gehören, oder was unſere Pflichten betrift — lauter Dinge, worüber man durch die Divination keine Belehrung erhalten kann — ſo bleibt für dieſe nichts übrig, als zufällige Ereigniſſe. Allein auch dieſe wahrſcheinlich zu beſtimmen und vorher zu ſagen, gehört ſchon zum Theil mit in das Gebiet der Künſte und Wiſſenſchaften, und die Divination müßte ſich bloß auf die Vorherſagung derjenigen Dinge beſchränken, welche durch keine Kunſt, durch keine Vernunftgründe, durch keine Erfahrung oder Vermuthung vorher beſtimmt werden können. Dieſe Zufälligkeiten nun, bei denen kein Grund erſichtlich iſt, warum oder wodurch ſie geſchehen, können auch gar nicht vorhergeſehen werden. Haben zufällige Dinge gar keine Urſache, ſo kann ſie kein Menſch, ja kein Gott vorher wiſſen, denn wüßte er es voraus, ſo müßte es auch nothwendig geſchehen, und hörte eben darum auf, zufällig zu ſeyn. Haben ſie aber ihre beſtimmten Urſachen, wie ſich denn die Vernunft gegen nichts ſo ſehr ſträubt, als gegen das bloße Ungefähr, gegen den blinden Zufall, ſo ſind es nothwendige Erfolge, und man müßte eine ganz andere Erklärung von der Divination geben. Iſt alles durch ein unveränderliches Schickſal beſtimmt, ſo iſt die Divination unnütz; da kein Erfolg umgeändert, oder durch Klugheit vermieden werden kann; wäre das letzte, ſo würde der Erfolg nicht gewiß ſeyn. Ueberhaupt iſt das Vorherwiſſen

22) Cicero *de divinatione* I. c. 51.

wiſſen des Zukünftigen dem Menſchen mehr ſchädlich als nützlich [23]). Endlich ſchlieſſen die Stoiker aus Prämiſſen, die keinesweges ausgemachte und von allen eingeſtandene Wahrheiten ſind. Die Exiſtenz eines göttlichen Weſens folgern ſie aus den Vorherſagungen und Orakeln, und hier beweiſen ſie dieſelben wieder aus der vorausgeſetzten Exiſtenz der Götter. Die Güte der Götter gegen die Menſchen wird vom Epikurus in Zweifel gezogen, und ſelbſt die Divination, welche aus ihr bewieſen werden ſoll, zeuget gegen ſie. Denn das Künftige müßte den Menſchen nicht ſo dunkel und räthſelhaft offenbaret werden, wenn es für ſie eine Wohlthat ſeyn ſollte. Warum ſollte die Gottheit die Menſchen in Träumen warnen, und von der Zukunft unterrichten, da die Träume ſo leicht aus dem Gedächtniß verſchwinden oder nicht geachtet werden? Warum nicht lieber die Wachenden als die Schlafenden [24])? Treffender ſind noch die Gründe, mit welchen die einzelnen Arten der Divination beſtritten werden; ſie können aber ohne zu große Weitläuftigkeit nicht angeführt werden. Sein Reſultat iſt dieſes: Aberglaube ſey etwas Vernunftwidriges, und müſſe durchaus ausgerottet werden. Damit werde die Religion nicht über den Haufen geworfen, welche auch ſattſam gegründet ſey. Denn die ſchöne Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt nöthiget uns zu dem Glauben, es gebe ein ewiges und vollkommenſtes Weſen, welchem das menſchliche Geſchlecht Bewunderung und Verehrung ſchuldig ſey [25]).

Eine

23) Cicero *de divinatione* II. c. 5—9.

24) Cicero *de divinatione* II. c. 49—62.

25) Cicero *de divinatione* II. c. 72. Nec vero superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi, pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri.

Eine der verwickeltſten Unterſuchungen der Alten war das Fatum, und darum ein ſehr anziehender Gegenſtand für Denker, wie ſo viele Schriften darüber beweiſen. So wie auf der einen Seite die Behauptung, daß es ein Fatum oder eine allgemeine Verkettung der Dinge durch das Cauſalitätsverhältniß gebe, wodurch alles Ungefähr und aller Zufall ausgeſchloſſen wird, dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft zuſaget; ſo ſehr fühlte ſich die Vernunft durch eben dieſen Naturzuſammenhang in Verlegenheit geſetzt, ob damit Freiheit, die ſie aus praktiſchem Intereſſe anzunehmen genöthiget iſt, beſtehe oder nicht; ob das theoretiſche Intereſſe dem praktiſchen, oder dieſes jenem weichen müſſe; ob man alſo eine allgemeine Nothwendigkeit nach dem Naturgeſetz ohne Freiheit, oder eine neben der Naturnothwendigkeit beſtehende Freiheit annehmen müſſe. Eine andere Schwierigkeit entſtand in Anſehung der Beurtheilung des Künftigen, ob man es als bloß möglich und zufällig, oder als nothwendig ſich denken müſſe, eine Frage, bei welcher die logiſche und reale Möglichkeit und Nothwendigkeit vielfältig verwechſelt wurde. Ueber dieſen Gegenſtand enthält die Schrift des Cicero von dem Fatum, ſo lückenhaft ſie auch auf uns gekommen iſt, eine mit geſunden Urtheilen verwebte geſchichtliche Darſtellung, ungeachtet die Löſung des Knotens, die wahre Ausgleichung beider Forderungen der Vernunft, nur zuweilen von weiten geahndet wird.

Die moraliſchen Schriften des Cicero haben ein noch größeres Intereſſe, als ſeine theoretiſchen; theils wegen des richtigen Gefühls, welches ſeine Urtheile leitete, theils wegen mancher wichtigen Reſultate und heller Anſichten, zu welchen ihm die Leſung der griechiſchen Philoſophen und die geiſtvolle Benutzung und Prüfung des bisher über dieſe Gegenſtände Verhandelten verhalf. Seine Darſtellung der verſchiedenen Behauptungen der berühmteſten Schulen der Griechen über das höchſte Gut, als die oberſte

Regel der Handlungen vernünftiger Weſen, und ſeine Beurtheilung des Werths dieſer verſchiedenen Syſteme bleibt ſich zwar nicht immer gleich, und ſcheint zuweilen von der Ebbe und Fluth der Meinungen ſelbſt mit hingeriſſen zu werden; indeſſen hat ſie doch für uns großen hiſtoriſchen Werth, ſchon dadurch, daß ſie uns das Daſeyn mancher Syſteme und Behauptungen zur Kenntniß bringt, mag auch ſein Urtheil zuweilen ſchwanken oder nicht richtig ausfallen. Das epikureiſche Syſtem fand an ihm durchgängig einen entſchiedenen Gegner, nicht etwa aus Parteilichkeit oder Sectenhaß, wie manche Gelehrte geurtheilet haben, ſondern aus Einſicht, daß Sittlichkeit und Tugend ohne Uneigennützigkeit der Geſinnung gar nicht beſtehen kann: dagegen billigte er das platoniſche, ariſtoteliſche und ſtoiſche Syſtem, als der echten Tugend angemeſſen. Aber hier zeigt ſich eben eine Unbeſtändigkeit, indem er dieſe verſchiedenen Syſteme bald als einſtimmig, nur in Worten abweichend, bald als in weſentlichen Punkten abweichend betrachtet [26]).

Wir verweilen aber lieber bei einigen ſittlichen Grundbegriffen, welche Cicero durch die ſorgfältige Prüfung entgegengeſetzter Behauptungen in einem klåreren Licht erblickte, als ſelbſt ſeine griechiſchen Vorgånger, und verzeihen ihm gerne einige Fehltritte, welche unvermeidlich waren, ſo lange man nicht die ganze Geſetzgebung der Vernunft ſyſtematiſch und vollſtåndig erforſcht hatte, und ſelbſt einigen Wankelmuth, der nur durch die vollkommenſte Einſicht gånzlich gehoben werden kann.

Daß die Tugend eine Geſinnung ſey, welche alle Rückſichten auf Nutzen und Schaden verſchmåhet, war ein Lehrſatz

26) Cicero *Tusculan. Quaest.* V. c. 11. *de offic.* I. c. 2. III. c. 7. *de finib.* II. c. 21. *Academic. Quaest.* IV. c. 43. 44. 45.

Lehrſatz der Stoiker, den auch Cicero an mehr als einem Orte mit allem Nachdrucke vertheidiget. Die Stoiker folgerten ihn aus dem Satze, daß die Tugend nicht allein das höchſte, ſondern auch das einzige Gut ſey. Ungeachtet er nun nicht völlig mit ſich einig war, ob die Tugend das einzige oder nur das höchſte Gut ſey [27]); ſo war es ihm doch eine ausgemachte Wahrheit, daß Eigennützigkeit nicht mit Tugend beſtehen könne, weil ſie ihren abſoluten Werth in ſich ſelbſt hat. Die Sache ſelbſt war nicht neu — wie ſollte etwas, das in dem gemeinen ſittlichen Urtheile liegt, allen Philoſophen entgangen ſeyn — aber Cicero trug doch zur deutlichern Anerkennung derſelben bei, daß er dieſe Eigenthümlichkeit der Tugend mit einem beſondern Worte (gratuita virtus) bezeichnete [28]). Es gibt alſo eine innere Verpflichtung zur Tugend, ohne alle Rückſicht auf äußere Belohnung oder Beſtrafung, welche ſich durch das billigende oder verdammende Urtheil des Gewiſſens zu erkennen gibt. Dieſe Geſinnung iſt

27) Cicero *de offic.* III. c. 7. mihi utrumvis satis est, et cum hoc, tum illud probabilius videtur, nec praeterea quidquam probabile.

28) Cicero *Academ. Quaest.* IV. c. 46. *de legib.* I. c. 18. Sequitur, ius et omne honestum sua sponte esse expetendum. Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere, quod per se non sit diligendum. Per se igitur ius est expetendum et colendum: quod si ius, etiam iustitia, sic reliquae quoque virtutes per se colendae sunt. Quid liberalitas? *gratuitane* est an mercenaria? Si sine praemio benigna, est gratuita, si cum mercede, conducta; nec est dubium, quin is, qui liberalis benignusque dicitur, *officium non fructum* sequatur. Ergo item iustitia nihil expetit praemii, nihil pretii; per se igitur expetitur. Eademque omnium virtutum causa atque sententia est.

iſt dasjenige, was die Güte des Charakters ausmacht; ohne dieſe kann man wohl ein kluger und verſchlagener, aber kein guter Menſch ſeyn [29]).

Der Menſch iſt ein vernünftiges Weſen; die Gottheit hat ihn durch das Geſchenk der Vernunft vor allen andern lebenden Weſen ausgezeichnet. In der Vernunft liegt der Keim, gleichſam die verborgenen Grundzüge der Wiſſenſchaft, welche durch die Leitung der Natur ſelbſt völlig ausgebildet wird. Die gebildete und vollendete Vernunft iſt aber das höchſte in der Natur liegende Geſetz, welches vorſchreibt, was gethan und gelaſſen werden ſoll; ſie iſt denn das Nachbild der göttlichen Weisheit. Hierin liegt der Grund aller Tugend, alles deſſen, was recht und gut iſt. Durch die Vernunft ſind wir mit der Gottheit verwandt, ihr Ebenbild; durch die Vernunft ſind alle Menſchen als vernünftige Weſen mit einander zu einer rechtlichen und ſittlichen Gemeinſchaft verbunden. Denn die Vernunft iſt in allen dieſelbe; alle müſſen alſo das lieben und achten, was an ſich ſelbſt einen Werth hat, das iſt das Recht und die Tugend; dieſe Gemeinſchaft wird noch verſchönt durch eine natürliche Liebe und Sympathie gegen alle Menſchen [30]).

Wie

[29]) Cicero de legib. I. c. 14. Tum autem si non ipsa honestate movemur, ut boni viri simus, sed utilitatis aliqua atque fructu, *callidi* sumus non *boni*.

[30]) Cicero de legib. I. c. 7. seq. c. 13. Videtur mihi ipsa virtus ex natura ortum esse ius. *Att.* An mihi

Wie wenig Cicero in die eigentlichen Gründe der Sittlichkeit eindrang, gehet aus dem eben angeführten deutlich hervor. Allenthalben, wo er darauf geführt wurde, bleibt er an der Oberfläche ſtehen, und begnügt ſich mit der Wiederholung einiger von griechiſchen Philoſophen entlehnten Formeln. Sein Geiſt beſaß mehr Anlage zur Darſtellung, Beurtheilung und Anwendung des Erfundenen, als zum eignen Forſchen und Eindringen. Daher rührte auch das offenherzige Geſtändniß, er wiſſe die von den Akademikern erhobenen Zweifel gegen die Grundſätze echter Sittlichkeit (man ſehe darüber den Abſchnitt von dem Carneades nach) nicht aufzulöſen und zu entkräften [31]).

Daher kann man in ſeinen Abhandlungen eben ſo viele Gedanken ſammlen, welche den echten ſittlichen Geiſt athmen, als ſolche, welche mit demſelben nicht übereinſtimmen und mit den erſtern ſtreiten. So behauptet er auf der einen Seite Uneigennützigkeit der Tugend, die Verpflichtung zur Erfüllung der Pflicht um ihrer ſelbſt willen; behauptet aber dagegen auch wiederum, daß es ein Grundgeſetz der menſchlichen Natur ſey, ſeinen eignen Vortheil zum Beſtimmungsgrunde ſeines Handelns zu machen, daß es daher ein Irrthum ſey, der die Naturgeſetze umſtoße, wenn

mihi aliter videri possit, cum haec iam perfecta sint: primum quasi muneribus deorum nos esse instructos et ornatos; secundo autem loco, unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communemque rationem; deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia et benevolentia, tum etiam societate iuris contineri.

31) Cicero *de legib.* I. c. 13. Perturbatricem autem harum omnium rerum, Academiam, *exoremus, ut sileat.* Nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. *Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

wenn man die Rückſicht auf eignen Nutzen von der Beobachtung des Sittengeſetzes trennen wolle [32]). Dieſe Maxime, welche Cicero einigen Philoſophen nachſprach, wendet er nicht etwa dazu an, um die Befriedigung der Neigungen im Colliſionsfall mit der Pflicht zu beſchönigen, vielmehr findet er es recht, ſeine Pflicht ſelbſt mit Abbruch der Neigungen zu erfüllen, wie er an dem Beiſpiele des Regulus zeigt [33]). Es iſt alſo bloße Inconſequenz, welche daher entſprang, daß er das Sittengeſetz nicht in ſeiner Reinheit, und abgeſondert von den Naturgeſetzen des Begehrens ſich gedacht; ſich durch die Zweideutigkeit, welche in dem Begriff des Guten liegt, irre führen laſſen.

Seine Pflichtenlehre, welche den Stoikern, vorzüglich dem Panätius nachgebildet iſt, enthält Sittenregeln für Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, nicht wie ſie ſeyn ſollen. Dieſer Unterſchied hat auf den Gehalt der Moral keinen Einfluß, und darf ihn nicht haben. Denn die Grundſätze der Sittlichkeit ſind für alle vernünftige Weſen gültig

32) Cicero *de offic.* III. c. 28. Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt. Omnes enim expetimus utilitatem ad eamque rapimur, nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est, qui utilia fugiat? aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur? Sed quia nusquam possumus, nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa prima et summa habemus; utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus.

33) Cicero *de offic.* III. c. 6. non enim mihi est vita mea utilior, quam animi talis affectio; neminem ut violem commodi mei gratia — Quamobrem hoc quidem deliberantium genus pellatur e medio (est enim totum sceleratum et impium) qui deliberant, utrum id sequantur, quod honestum esse videant, an sp scienter scelere contaminent: in ipsa enim dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenerint.

gültig und verpflichtend, und ſelbſt der gemeine Mann erkennt ſie in ſeinem Bewußtſeyn an. Doch damit hatte es bei den Stoikern eine andere Bewandtniß. In ſofern ſie die tugendhaften Handlungen als nach den Naturgeſetzen vernünftiger Weſen vollbrachte Thätigkeiten betrachteten, welche deſto vollkommener ſind, je vollkommener die Kraft iſt, aus welcher ſie entſpringen; ſo folgte daraus, daß theils andere Sittenvorſchriften für Weiſe, das iſt völlig Tugendhafte, und für ſolche, die nur einen niedrigern Grad der Tugend beſitzen, theils nicht mit derſelben Strenge für beide aufgeſtellt werden können [34]). Aber auch hier finden wir dieſelbe Inconſequenz wieder. Denn ungeachtet dieſer angenommenen Verſchiedenheit, wird dennoch mit Recht behauptet, daß die Sittlichkeit einen abſoluten Werth habe, und daher nie mit dem Nützlichen in eine Vergleichung gebracht werden dürfe, und daß ſchon der Wille, ſich zu bedenken, was man in der Colliſion der Pflicht und des Vortheils zu thun habe, unſittlich ſey [35]). Nur darin wird etwas von der Strenge der Sittenlehre nachgegeben, daß ein beſonderer Theil Vorſchriften gibt, wie man, nicht etwa gegen die Gebote der Pflicht, ſondern mit Beobachtung derſelben, ſeinen wahren Vortheil bedenken, ſich Macht, Anſehen und Vermögen verſchaffen könne. Eine Klugheitslehre, welche auf ganz andern Principien beruhet, als die Pflichtenlehre. Allein dieſe Inconſequenz darf dem

34) Cicero *de offic.* III. c. 3. 4.

35) Cicero *de offic.* III. c. 4. Quocirca nec id, quod vere honestum est, fas est, cum utilitatis repugnantia comparari; nec id, quod communiter appellamus honestum, quod colitur ab iis, qui bonos se viros haberi volunt, cum emolumentis unquam est comparandum. — Etenim non modo pluris putare, quod utile videatur, quam quod honestum, sed haec etiam inter se comparare et in his addubitare, turpissimum est, c. 6.

Cicero nicht zur Laſt fallen, der darin ſeinem griechiſchen Muſter nachfolgte.

Die Lehre von der Colliſion iſt das Eigenthum des Cicero, wozu ihm Panätius bloß die Idee angegeben hatte. Nicht die Colliſion der Pflichten, ſondern der Widerſtreit des Sittlichen mit dem Nützlichen iſt es, was er nach ſeinem eignen Nachdenken zu der Abhandlung von den Pflichten hinzuthat. Eigentlich kann es keine ſolche Colliſion geben, weswegen auch Panätius dieſen Theil unbearbeitet gelaſſen hatte, und er hatte ſich ganz richtig ausgedrückt, wenn er ſagte, die Menſchen pflegten in ſolchen Fällen zweifelhaft zu ſeyn, und ſich zu bedenken, was zu thun ſey; wodurch er den Unterſchied zwiſchen dem, was gewöhnlich geſchiehet, und was geſchehen ſollte, bemerklich machen wollte [36]). Da es alſo keinen ſolchen Widerſpruch, ſondern nur einen Schein von Widerſpruch geben kann, ſo wollte Cicero nur Regeln geben, wie man ſolche Fälle richtig beurtheilen müſſe, daß man den Schein löſe und einſehe, das Sittliche ſtimme auch jederzeit mit dem wahren Vortheile jedes Einzelnen überein [37]). Die Beiſpiele, welche er ſo zahlreich aus der Geſchichte beibringt, werden meiſtentheils richtig beurtheilt, ausgenommen, wo ihn blinder Nationalſtolz verführt; aber beſtimmte Grundſätze zur Entſcheidung ſucht man vergebens. „Wo ſich ein Vortheil darbietet, welcher mit irgend einem Gebot der Vernunft ſtreitet, und

36) Cicero *de offic.* III. c. 4. Itaque existimo, Panaetium, cum dixerit, homines solere in hac comparatione dubitare, hoc ipsum sensisse, quod dixerit, solere modo, non etiam oportere.

37) Cicero *de offic.* III. c. 7. Itaque, non ut aliquando anteponeremus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicaremus, si quando incidissent, induxit (Panaetius) eam, quae videretur esse, non quae esset, repugnantiam.

und der handelnden Perſon Schande bringen würde: da darf man ſicher annehmen, daß die Sache nicht wirklich, ſondern nur ſcheinbar vortheilhaft war. Denn es iſt nichts ſo ſehr gegen die Natur, als Schande, nichts ſo ſehr mit der Natur übereinſtimmend, als Nutzen; beide können daher in einer und derſelben Sache nicht verbunden ſeyn —" 38). Dieß iſt der Grundſatz, den er zur Entſcheidung beibringt, der alſo die Vereinigung zweier Sachen enthält, die nichts mit einander gemein haben; denn wenn es auch trift, daß beides, die Beobachtung der Pflicht und das wahre Wohl, zuſammentreffen, ſo iſt doch die Verbindung nur zufällig. Und wenn es auch wahr iſt, daß eine unſittliche That ſo viel Unruhe, Bangigkeit, Unzufriedenheit, Vorwürfe, Scham vor ſich und andern zur Folge hat, daß dagegen aller Vortheil, der etwa gewonnen worden, für nichts zu rechnen iſt 39): ſo darf doch dieſes als Bewegungsgrund für den Entſchluß gar nicht in Anſchlag gebracht werden.

So wenig wiſſenſchaftlichen Werth Ciceros moraliſche Abhandlungen haben, da er keinen Schritt weiter ging als ſeine griechiſchen Vorgänger, ſo ſchätzbar war doch ihr Inhalt in anderer Hinſicht. Sie erhielten die Schätze griechiſcher Philoſophie, welche Cicero ſeinen Zeitgenoſſen mittheilen wollte, auch für die Nachwelt, Stoff und Reiz, um

38) Cicero *de offic.* III. c. 3. Quod si nihil est tam contra naturam, quam turpitudo (recta enim et convenientia et constantia natura desiderat, aspernaturque contraria) nihilque tam secundum naturam quam utilitas; certe in eadem re utilitas et turpitudo esse non potest.

39) Cicero *de offic.* III. c. 21. Possunt enim cuiquam esse utiles angores, sollicitudines, diurni et nocturni metus, vita insidiarum periculorumque plenissima.

um dieſelben Unterſuchungen in den finſtern Zeiten der Barbarei wieder aufzunehmen, und halfen durch die Bekanntſchaft anderer Anſichten verſchieden denkender Forſcher dem Geiſtesdespotismus und dem einſeitigen Sectengeiſte ſteuern, der durch die Scholaſtik alle freie Geiſteskraft zu feſſeln drohte. Vorzüglich gehören dahin ſeine Unterſuchungen über das höchſte Gut, über die Pflichten, beſonders auch für beſondere Lagen und Verhältniſſe des Lebens, ſeine Gedanken über die Natur, oder wie es bei ihm noch heißt, das Völkerrecht (ius gentium), als Grund und Norm des bürgerlichen Rechts, und ſo mehrere andere nur hie und da hingeworfene Gedanken und Winke.

Zweites Kapitel.

Anhänger beſonderer Schulen.

I. Epikureer.

Die Philoſophie des Epikurus wurde in Rom ſehr bald bekannt, und erhielt aus leicht zu erklärenden Urſachen [1]) eine Menge Anhänger, vorzüglich unter den gebildeten Römern, welche den ruhigen Genuß des körperlichen oder geiſtigen Vergnügens dem geſchäftigen Leben vorzogen. Unter allen dieſen war aber, den Lucrez etwa ausgenommen, nicht Einer, der für die Wiſſenſchaften überhaupt, oder auch nur für das Syſtem des Epikurus etwas geleiſtet hätte, das ſich der Mühe lohnte, und ſeinen Namen auf die Nachwelt gebracht hätte; man müßte denn etwa den Plinius und Lucian, den Celſus und Diogenes von Laerta unter

1) Cicero *de Finib.* I. c. 7. Seneca *Epistol.* 21. Lactantius *divin. institut.* III. c. 17.

unter die Anhänger dieser Schule rechnen, weil sie in ihren Schriften bloß einige Vorliebe für die Lehrsätze des Epikurus geäußert haben, welches aber nicht hinreichend ist, sie für wirkliche Epikureer zu halten, denn sonst würde auch Seneca gewissermaßen dahin gerechnet werden müssen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß dieses Urtheil große Veränderung leiden wird, wenn auch das Glück die Bemühungen der Neuern, verborgene literärische Denkmäler wieder aufzufinden, noch so sehr begünstigen sollte.

Die Alten rühmen mit den größten Lobsprüchen die Einigkeit und Harmonie aller der Männer, welche sich zu dieser Schule bekannten. Diese erstreckte sich nicht bloß auf das äußere gesellschaftliche Verhältniß, sondern auch auf das Lehrsystem. Keiner wagte es, einen Schritt weiter zu gehen, als die Stifter der Schule; keiner nahm sich die Freiheit heraus, einen Lehrsatz zu ändern; was Epikur gelehrt hatte, das war ihnen heilige Wahrheit, welche sie alle wie aus einem Munde bekannten [2]). Epikurus war so glücklich gewesen, durch ganz einfache Mittel eine Harmonie in dem Gedankensysteme seiner Anhänger hervorzubringen, als die Hierarchie in der christlichen Kirche mit aller Klugheit und Macht nicht hat zu Stande bringen können. Sein Ansehen, seine angenommene Kennermiene, die Abziehung von den interessantesten speculativen Untersuchungen,

2) Seneca *Epistol.* 33. Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat. Apud istos quicquid dicit Hermachus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia, quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 5. ὑπηρξε τε εκ τȣτȣ επιπλειστον τοις μετεπειτα Επικȣρειοις, μηδε αυτοις ειπειν πω εναντιον ȣτε αλληλοις ȣτε Επικȣρῳ μηδεν, ὁτȣ και μνησθηναι αξιον: αλλ' εστιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωσται το καινοτομηθεν. και δια τȣτο ȣδεις ȣδε τολμα κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ηρεμει τα δογματα.

chungen, das Streben nach ruhigem Genuß des Lebens mit Entſagung auf alle höhere geiſtige Anſprüche — alle dieſe Umſtände vereinigten ſich, den regen Forſchungsgeiſt des Menſchen zurückzuhalten, den Erweiterungstrieb in Schranken zu halten, und an die bequeme Art zu philoſophiren zu gewöhnen, wo Einer für alle denkt, und alle dem Lehrer nur nachbeten. Epikur hatte die einzige wahre Philoſophie entdeckt und vollendet; den Weg zur Glückſeligkeit gebahnt; es bedurfte weiter nichts, als ſeine Entdeckungen zu benutzen, um ſich der Glückſeligkeit theilhaftig zu machen. Wozu alſo noch weiter forſchen? Dieſe Denkart der Epikureer macht die Erſcheinung, daß ſie ſo wenig geforſcht, geſchrieben und für die Wiſſenſchaften geleiſtet haben, vollkommen begreiflich.

Als Epikur ſeine Schule gegründet hatte, mußte er mancherlei Widerſprüche und Beſtreitungen ſeiner Lehrſätze bald durch Gründe, bald durch die Waffen des Spottes erfahren. Die Eitelkeit, ſich einen Namen zu machen, und eine Schule zu ſtiften, und die Nothwendigkeit, ſich zu vertheidigen, ſetzte ſeine Feder in Bewegung; dieſe Triebfeder wirkte auch noch in ſeinen nächſten Nachfolgern. Aber mit der Zeit mußte dieſes Triebwerk abgeſpannt werden, da die Streitigkeiten nach und nach abnahmen, oder weniger Eindruck machten, da die Schule feſt gegründet war, und den Neckereien der Nebenbuhlerinnen ruhig zuſehen konnte. Damit war aber auch alle Thätigkeit für wiſſenſchaftliche Zwecke vollends gelähmt.

Nur die Einführung der epikuriſchen Philoſophie bei den Römern gab wieder ein neues Intereſſe. Die Römer, welche ſie zuerſt hatten kennen lernen, ſuchten dieſe Philoſophie, welche die Kunſt, immer fröhlich zu ſeyn, auf ſo einem bequemen Wege zu lehren ſchien, zum Beſten ihrer Mitbürger allgemeiner auszubreiten. Den erſten Verſuch dieſer Art machten Catius und Amafanius,

deren

deren Schriften, ſo unvollkommen ſie auch waren, doch begierig von einer Menge Menſchen geleſen wurden, welche theils durch den Inhalt, eine Philoſophie, welche dem Volksſinne ſo angemeſſen iſt, theils durch populäre, allgemeinfaßliche Schreibart ſich angezogen fühlten 3).

Mit mehr Glück betrat denſelben Weg der Dichter Lucretius zu den Zeiten des Cicero, der einen ſo trocknen Gegenſtand, als die Naturlehre iſt, durch dichteriſchen Geiſt in einem Lehrgedichte mit Anmuth, Würde und Kraft zu behandeln wußte. Seine Einbildungskraft wurde durch Enthuſiasmus für den Stifter der Schule und für die Verbreitung ſeines Lehrgebäudes und durch den Zweck, die Menſchen aufzuklären und religiöſe Vorurtheile zu zerſtreuen, aufgeregt und in Schwung geſetzt. Er wählte die poetiſche Form, um durch ihren Zauber den Verſtand deſto eher von der Wahrheit ſeiner Lehren zu überzeugen, wie ein Arzt bittere Arzneien für Kinder mit etwas Annehmlichen verſetzt, damit ſie ohne Widerwillen genommen werden 4). Der Stoff des Lehrgedichts iſt aus den Schriften des Epikurus genommen; er eignet ſich kein Verdienſt der eignen Erfindung, ſondern nur die Einkleidung zu.

3) Cicero *Epistol. ad Divers.* XV. 19. *Tusculanar. Quaest.* IV. c. 3. Cum interim illis silentibus C. Amafanius extitit; cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eandem potissimum disciplinam, sive quod erat cognita persacilis, sive quod invitabatur illecebris blandis voluptatis, sive etiam, quia nihil prolatum erat melius, illud, quod erat, tenebant. Post Amafanium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occuparunt; quodque maximum argumentum est, non dici illa subtiliter, quod et facile ediscantur, et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.

4) Lucretius l. IV. v. 10 — 25.

zu [5]). Den höchſten Preis der epikureiſchen Philoſophie ſetzt er darin, daß ſie den Menſchen von aller Abhängigkeit von dem Ueberſinnlichen losſpreche, von aller religiöſen Furcht befreie, welche nur auf Aberglauben beruhe. Daher ſchildert er mit ſehr lebendigen Farben alle die Uebel, welche die Religion über das Menſchengeſchlecht gebracht habe, und er rechnet es dem Epikur zum unſterblichen Verdienſte an, daß er zuerſt gezeigt habe, die Götter ſeyen ſelige Weſen, die ſich um die Welt und Menſchen nicht bekümmern, frei von allen Affecten und Leidenſchaften, unfähig, etwas zu haſſen oder zu lieben, von denen man alſo auch nichts zu fürchten oder zu hoffen habe: daß er bewieſen habe, die Seele entgehe nicht dem Schickſale des Körpers, mit dem leiblichen Tode ſey auch alles geiſtige Leben des Individuums zernichtet, alſo nach dem Tode weder etwas zu hoffen noch zu fürchten [6]).

Wenn man den Zuſtand der religiöſen, moraliſchen und wiſſenſchaftlichen Cultur ſeiner Zeitgenoſſen in Rom kennet, ſo wird es begreiflich genug, wie ein Mann von feuriger Einbildungskraft und etwas beſchränktem Verſtande verleitet werden konnte, den Triumpf der Aufklärung darin zu ſetzen, die religiöſen Ideen in ein leeres ſpeculatives und todtes Wiſſen zu verwandeln, und das Band zwiſchen Religion und Moral aufzulöſen. Er richtete ſeine Aufmerkſamkeit bloß auf den äußern Cultus, auf den todten Mechanismus deſſelben, auf die ungereimten Vorſtellungen und thörichten Handlungen, welche mit demſelben

5) Lucretius l. III. v. 9—13.
Tu, pater et rerum inventor, tu patria nobis
Suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

6) Lucretius l. I. v. 57 seq. III. v. 14 seq.

ben verbunden waren, und er fand in einem Staate, wo die Religion ſo ſehr Machinerie des Staates iſt, ſehr reichlichen Stoff zu ſolchen Betrachtungen; er beachtete aber nicht den ganzen Menſchen nach ſeinen geiſtigen und ſittlichen Anlagen, Geſetzen und Bedürfniſſen, und verkannte daher den innern Grund der religiöſen Ideen, und den Geiſt, der auch in den äußern Cultus Leben bringt. Männer von gebildetem Geiſte ſeiner Zeit wußten mit ſchärferem Blicke den Aberglauben von dem Glauben, das Vorurtheil von den Ueberzeugungen des geſunden Menſchenverſtandes zu unterſcheiden, und bei ihnen war Aufklärung nicht Verwerfung, ſondern Läuterung der Religion.

Dieſe einſeitige Richtung, welche durch Epikurs Syſtem in allen ſeinen Anhängern ſich fortpflanzte, hatte die Folge, daß ſie meiſtentheils entſchiedne Gegner und Beſtreiter jeder Art des Aberglaubens waren, und dadurch der Menſchheit in den folgenden Zeiten, als jenes Unkraut ſich ſehr ſtark verbreitete, wenigſtens von einer Seite ſich nützlich bewieſen [7]).

Uebrigens erhellet aus dem, was wir geſagt haben, daß und warum ſie nichts für die Philoſophie als Wiſſenſchaft leiſteten. Sie hatten ein Syſtem von Ueberzeugungen, welches einmal für allemal für ſie geſchloſſen war, aus welchem und über welches ſie nie hinausgingen. Dazu wurden ſie auch durch keine Streitigkeiten der Gegenpartei genöthiget, zumal als in der Folge ihnen eben ſo gut als den Platonikern, Peripatetikern und Stoikern Lehrſtühle der Philoſophie mit Beſoldungen eingeräumt wurden [8]).

7) Lucianus *Alexander* T. V. Bip. c. 24. 21.
8) Lucianus *Eunuchus* T. V. c. 3.

II. Stoiker.

Die Gegnerin der epikureiſchen Schule, die ſtoiſche, hatte noch früher in Rom Eingang gefunden. Männer von großem Charakter, von Talent und entſchiedener Neigung für das Geſchäftsleben nahmen die Grundſätze der Stoa an, und machten von derſelben Gebrauch ſowohl in ihrem eignen Lebenswandel, als auch in ihrem Geſchäftskreiſe. Hierdurch erhielt die praktiſche Tendenz der ſtoiſchen Philoſophie ein überwiegendes Intereſſe, und einen Einfluß auf das wirkliche Leben, als ſonſt keine Philoſophie des Alterthums. Panätius führte die ſtoiſche Philoſophie in Rom ein. Scipio Afrikanus, der ältere Lälius, Furius und mehrere angeſehene Römer ehrten ihn als Freund und ſchätzten ſeinen Umgang; unter dieſen waren auch drei angeſehene Rechtsgelehrte, P. Rutilius Rufus, Q. Tubero und Q. Mutius Scävola, welche durch Anwendung der ſtoiſchen Philoſophie in den rohen und ungeordneten Haufen von Geſetzen und geſetzlichen Vorſchriften eine Art von Syſtem zu bringen ſuchten, und dadurch den Grund zur Rechtswiſſenſchaft legten [9]). Wenigſtens mochten ſie die Idee eines Syſtems zuerſt gefaßt und für ſie Aufmerkſamkeit erregt haben, daher auch Cicero ein Buch über dieſen Gegenſtand ſchrieb [10]). Dieſer Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie wurde noch ſichtbarer, als unter Auguſtus der Rechtsgelehrte Antiſtius Labeo eine eigne Schule ſtiftete, welche beſonders den Grundſätzen der Stoa huldigte, und unter verſchiedenen Namen fortdauerte, endlich auch ſelbſt aus dieſer und der entgegengeſetzten Schule der

9) Cicero *Brutus* c. 26. 30. 31. 39. 47. *de Oratore* I. 3. 11. *de officiis* III. c. 2. Velleius Pat. I. c. 13. Gellius *Noct. Attic.* I. c. 22. Athenaeus *Dipnosoph.* VI. c. 21.

10) Gellius *Noct. Attic.* I. c. 22. Cicero in libro, qui inscriptus est, de iure civili in artem redigendo.

der Sabinianer eine dritte eklektiſche hervorging, welche ebenfalls aus der ſtoiſchen Philoſophie vieles ſchöpfte.

Dieſe Aufnahme der ſtoiſchen Philoſophie war das Werk theils des Zufalls, theils ihres Charakters. Daß nach jener bekannten Geſandtſchaft der drei Philoſophen, welche zuerſt Intereſſe für die Philoſophie erweckte, vorzüglich ſtoiſche Philoſophen nach Rom kamen, und daß gerade damals dieſe Schule an Ruhm und Glanz die übrigen verdunkelte; dieſes hatte allerdings Einfluß auf das künftige Schickſal dieſer Philoſophie. Sie hätte aber doch das Glück in Rom nicht gemacht, wenn nicht ihr Geiſt in der ernſten Denkart, dem Geiſte und Charakter der Römer, wenigſtens der edlen, nicht ausgearteten Römer, eine harmoniſche Stimmung gefunden hätte. Eine gewiſſe Größe, Stärke und Standhaftigkeit des Geiſtes, welche ſich aus dem Charakter der alten Römer erhalten hatte, der Republikaniſche Sinn, die Liebe zur Unabhängigkeit und die Vorliebe für politiſche Thätigkeit wurde um ſo mehr zu dieſer Philoſophie hingezogen, je weniger die innern Veränderungen des Staats ihnen erlaubten, nach ihren Grundſätzen in dem äußern Wirkungskreiſe zu handeln; je mehr der Despotismus der Kaiſer Zurückziehung aus der großen Welt, Geduld und ſtandhafte Ertragung, Muth und Entſchloſſenheit forderte. Daher hat auch die Geſchichte mehrere Namen von Römern aufgezeichnet, welche mit heldenmüthiger Entſchloſſenheit oder Reſignation dem ungerechten Beginnen mancher laſterhaften Kaiſer ſich widerſetzten, und ihr Leben opferten.

Es iſt natürlich, daß die ſtoiſche Philoſophie bei ihrer Verpflanzung nach Rom, theils durch den Charakter der Römer, theils durch den herrſchenden Geiſt der Zeit, gewiſſe Modificationen annahm, und ſo zu ſagen ein anderes Gepräge erhielt. Die Speculationen, welche die

Grund-

Grundlage des ganzen Gebäudes ausmachten, wurden zwar auch mit angenommen, weil ſie zum Ganzen gehörten; aber ſie intereſſirten doch die für das praktiſche Leben geſtimmten Römer weit weniger, als der praktiſche Theil des Syſtems, der unmittelbaren Einfluß auf das Leben haben konnte. Die ſpeculativen Sätze wurden in nähere Beziehung und Verbindung mit den Grundſätzen der Tugendlehre gebracht; die Widerſprüche, welche die ältern Stoiker nicht ganz gehoben, oder gar nicht bemerkt hatten, ſo viel als möglich ausgeglichen. Mit vorzüglichem Intereſſe verweilten ſie bei den ethiſchen Vorſchriften und ihrer Anwendung auf beſondere Verhältniſſe und Lagen des menſchlichen Lebens; mehrere Pflichten wurden mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet, z. B. die allgemeine Menſchenliebe und die Feindesliebe, Geduld und ſtandhaftes Betragen in Widerwärtigkeiten; die Tugendmittel erhielten beſondere Aufmerkſamkeit. Bei allen neuern Stoikern war die Philoſophie mehr Angelegenheit des Herzens, als des Verſtandes; daher der populäre, auf die ſittliche Bildung der Menſchen abzweckende Vortrag praktiſcher Gegenſtände; daher auch in allen ihren Schriften mehr Individualität, lebendige innere Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgetragenen, und die herzliche Sprache. Mit einem Worte, wir treffen bei dieſen neuern Stoikern mehr das Beſtreben, die Grundſätze der Philoſophie, welche ſie für die richtigſte, der menſchlichen Natur am meiſten entſprechende, hielten, auf das Leben anzuwenden, ihnen praktiſchen Einfluß zu verſchaffen, als das Syſtem derſelben in einer vollkommenen wiſſenſchaftlichen Geſtalt auszubilden.

So vortreflich daher auch die Betrachtungen des Seneca, Epiktets und Antonins — denn dieſes ſind die vorzüglichſten ſtoiſchen Philoſophen dieſes Zeitraums — in mehrern Rückſichten ſind, und ein ſo groſſes Intereſſe ſie für die ſittliche Bildung haben, ſo darf doch

doch eine Geſchichte der Philoſophie, welche den Gang und die Fortſchritte der wiſſenſchaftlichen Philoſophie zu ihrem beſtändigen Augenmerke gewählt hat, nicht ſehr lange bei ihnen verweilen. Eine kurze Schilderung ihrer Denkart in Rückſicht auf Philoſophie und philoſophiſche Gegenſtände, und eine gedrängte Ueberſicht deſſen, was ſie zur Erweiterung oder Erläuterung der ſtoiſchen Philoſophie beigetragen haben, iſt alles, was hier erwartet werden darf.

Lucius Annäus Seneca, der in ſeinen Jugendjahren große Neigung zur Philoſophie hatte, aber durch ſeinen Vater von dieſem Studium eher abgezogen, als zu demſelben aufgemuntert wurde, genoß zuerſt den Unterricht eines ſtrengen Pythagoräer, des Sotion, der ihn mit ſolchem Enthuſiasmus für die pythagoräiſche Lebensweiſe erfüllte, daß er dem Luxus ſeiner Zeit entſagte, und ſich aller animaliſchen Nahrungsmittel enthielt. Aber die Bitten ſeines Vaters und ein Verbot des Tiberius gegen allen fremden Ritus, führten ihn bald wieder auf den Weg der damals gewöhnlichen Lebensart zurück. Er hörte darauf den Stoiker Attalus, und las die philoſophiſchen Werke aus verſchiedenen Schulen [11]). Daher nahm er zwar das ſtoiſche Syſtem an, aber ohne ſclaviſchen Sinn, und benutzte dabei alles Gute und Vortrefliche, was er außer der Stoa fand; er gab ſeinen Geiſt nicht unter die Autorität der Schule gefangen, ſondern behielt ſich die Freiheit des eignen Denkens und Forſchens vor [12]). Ein großer

11) Seneca *Epistol.* 108.

12) Seneca *Epistol.* 20. Facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissensione, coloris sit. Maximum hoc est et officium sapientiae et iudicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idemque sit. 45. 82.

großer Theil ſeines Lebens war philoſophiſchen Betrachtungen oder andern literariſchen Beſchäftigungen gewidmet. Er unterſchied die Philoſophie für die Schule und für das Leben ſehr ſorgfältig, und nur die letzte ſchien ihm Philoſophie im eigentlichen Sinne, dem Beſtreben vernünftiger Weſen und der Beſtimmung des Menſchen angemeſſen zu ſeyn. Mit den Grundſätzen von dem ſittlichen Verhalten, welche er für wahr erkannt hatte, ſuchte er ſein eignes Leben in Uebereinſtimmung zu bringen, aber auch die Ueberzeugungen von der Würde und hohen Beſtimmung des Menſchen, von der Tugend, die er im Kampfe mit den ſinnlichen Triebfedern erringen müſſe, von der Ruhe und Seligkeit, welche ſie unzertrennlich begleitet, zu verbreiten und zu befeſtigen; alle den Menſchen erniedrigende Vorſtellungen, Vorurtheile, Irrthümer und unſittlichen Maximen auszurotten. Seine Gedanken über die Mittel, ſich der Herrſchaft der Sinnlichkeit zu entreißen, moraliſche Gebrechen zu heilen, den Willen in guten Vorſätzen zu befeſtigen, ſind größtentheils vortreflich, und mit tiefen Blikken in das menſchliche Herz verbunden; ſie würden noch ſtärkern Eindruck machen, wenn ſie nicht in dem Tone eines Weiſen, der den Kampf mit Leichtigkeit geendet hat, und mit zu viel blendendem und geſuchtem Witz vorgetragen wären. Die Kraft der Wahrheit wird durch das Spiel von Antitheſen und Metaphern, und durch Affectation, welche aus eiteler Ruhmſucht entſprang, nicht ſelten geſchwächt [13]). Als ein populärer Philoſoph und Sittenlehrer, der eine große Welt- und Menſchenkenntniß beſitzt, iſt Seneca ſehr ſchätzbar; aber zum wiſſenſchaftlichen Philoſo-

13) Seneca *Epistol.* 79. Gloria umbra virtutis est; etiam inuitos comitabitur. — Nulla virtus latet, et latuisse, non ipsius damnum est. Veniet, qui conditam et seculi sui malignitate compressam, dies publicet. Pauris natus est, qui populum aetatis suae cogitat.

loſophiren beſaß er weit weniger Talent; er erhebt ſich nie zum freien Nachdenken über die abſoluten Principien deſſen, was iſt und ſeyn ſoll, ſondern denkt nur den Stoikern nach und hält ſich immer in ihrer Sphäre. Dagegen ſind ſeine Verdienſte um die Erläuterung und feſtere Begründung der ſtoiſchen Philoſophie, und um die Ausfüllung mancher Lücken deſto größer. Daher war er die Hauptquelle, aus welcher die neuern Bearbeiter dieſer Philoſophie vorzüglich ſchöpften.

Die Philoſophie betrachtete Seneca immer hauptſächlich in Beziehung auf den letzten Zweck des Menſchen — ſittliche Vollkommenheit. Weisheit bezeichnet dieſen Zuſtand, welcher das vollendete Gut der menſchlichen Vernunft ausmacht. Philoſophie iſt das Streben nach Weisheit; dieſe iſt das Ziel alles Strebens vernünftiger Weſen, und die Philoſophie muß uns den Weg zeigen, wie wir zu derſelben gelangen können. Man kann daher auch ſagen, Philoſophie iſt das Streben nach Tugend durch die Tugend ſelbſt; denn ohne Tugend iſt ſelbſt Philoſophie nicht möglich [14]). Sie iſt die unveränderliche Wiſſenſchaft des Guten und Böſen; eine Wiſſenſchaft, welche keine andere Quelle, als die Vernunft ſelbſt hat. Ihre Beſtimmung iſt, das Wahre in den menſchlichen und göttlichen Dingen zu erforſchen; ſie lehret Verehrung der Gottheit, Liebe zur Menſchheit, daß die Menſchen Glieder eines Staates ſind, welcher

14) Seneca *Epistol.* 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et affectatio. — Nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus est. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa.

welcher von der Gottheit regieret wird; ihr unzertrennliches Gefolge iſt Gerechtigkeit, Liebe, Religion und alle übrigen Tugenden. Den Beſitz dieſer Wiſſenſchaft muß ſich jeder Menſch ſelbſt verſchaffen, nur die Anlage, das Vermögen zu philoſophiren iſt allen gemein und ein Geſchenk der Gottheit [15]).

Ungeachtet die Philoſophie einen bloß praktiſchen Zweck hat, ſo theilet ſie Seneca doch wie gewöhnlich in Logik, Phyſik und Ethik, aber mit ſteter Rückſicht auf den Hauptzweck [16]). Er tadelt aber, daß die Philoſophen das, worauf alles Philoſophiren zuletzt abzwecken ſoll, zu oft aus den Augen verloren, ſich in leere Speculationen vertieften, und ihre Zeit und Kräfte an Unterſuchungen verſchwendeten, die keinen Nutzen haben, keinen Beitrag zur Vervollkommnung der Menſchheit geben. Daher unterſcheidet er die Philoſophie für die Schule, und die Philoſophie für das Leben. Die erſte hat eine bloß ſpeculative Tendenz, es iſt ihr bloß um das Wiſſen zu thun; die zweite iſt bloß praktiſch, ſie bezweckt ein Wiſſen, das Einfluß auf das Leben und Handeln des Menſchen hat; der Zweck der Lebensphiloſophie iſt der gute Wille, Sittlichkeit; dieſe zu befördern und zu befeſtigen in ſich und andern. Was nicht dahin abzweckt, iſt nicht nothwendig zu wiſſen, ſondern gehört zum Ueberflüſſigen, zum Luxus des menſchlichen Verſtandes [17]).

Es

15) Seneca *Epist.* 88. Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit. *Epist.* 16.

16) Seneca *Epist.* 89.

17) Seneca *Epist.* 88. Philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum et propositionum proprietates descenderunt et invidere

Es iſt allerdings eine ſchöne Idee, alles menſchliche Wiſſen und Forſchen auf den höchſten Vernunftzweck zu beziehen; ſie iſt aber nur nicht beſtimmt genug aufgefaßt. Ob dieſe Zweckbeſtimmung nur eine Disciplin der ſpeculativen Vernunft, oder eine wirkliche Hemmung alles theoretiſchen Forſchens enthalten ſolle, wenn es nicht unmittelbar für den praktiſchen Gebrauch abzielt, und ob zu dieſem bloß Tugendübung oder auch eine Erkenntniß der praktiſchen Geſetzgebung, und in dieſem Falle bloß eine gemeine oder auch eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß gehore: dieß ſind Fragen, deren Entſcheidung nicht durch die Idee angegeben iſt, ſo nothwendig ſie auch war, um eine Anlage der menſchlichen Natur nicht auf Koſten und zum Nachtheil der andern zu befördern, und um dem Hange des Zeitalters zur ſeichten Popularität oder zur ungebundenen Schwärmerei nicht noch mehr Nahrung zu geben. Selbſt Seneca ſchweift ſehr oft, ungeachtet er verlangt, daß man nur für das Leben philoſophiren ſoll, in die verbotenen Regionen des Ueberflüſſigen aus, zum Beweis, daß jener Maßſtab zu unbeſtimmt war, oder daß er ihn nicht zu gebrauchen verſtand. Wenn er zur Philoſophie die Erkenntniß der menſchlichen und göttlichen Dinge erfordert, wenn er dahin auch die Fragen über die Zeit: ob ſie etwas an ſich ſey, ob etwas vor der Zeit exiſtire, ob ſie mit der Welt entſtanden u. ſ. w. oder über die Seele: woher ſie ſey, wenn ihre

dere grammatico, invidere geometris. *Epistol.* 106. Laterculis ludimus, supervacuis subtilitas teritur. Non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, imo simplicior. Paucis opus est ad bonam mentem literis. Sed nos ut cetera in superuacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus. *Non vitae sed scholae discimus.* *Epistol.* 113. 20. 35. 45. 48.

Exiſtenz anfange und wie lange ſie daure, ob ſie ihren Aufenthalt wechſele, in andere Thierformen übergehe, ob ſie körperlicher Natur ſey oder nicht, worin ihre Thätigkeit beſtehen werde, wenn ſie von den Banden des Körpers abgelöſt worden u. ſ. w. rechnet [18]); oder wenn er über den höchſten Gattungsbegriff, ob es der eines Dinges, oder eines Etwas überhaupt ſey, wie einige Stoiker mit Recht behaupteten, Unterſuchungen anſtellt [19]); oder wenn er die Frage: ob das Gute und die Tugend ein Körper ſey oder nicht, zwar belachenswerth findet, aber doch ernſtlich ſich mit der Widerlegung derſelben befaßt [20]): ſo ſiehet man wohl, daß er ſeinem Grundſatz, von dem Zweck des Philoſophirens, nicht ganz getreu bleibt, wenn er auch das alles als Spielerei will betrachtet wiſſen, welche dem Philoſophen zuweilen erlaubt ſeyn müſſe.

Die Ethik war alſo nach dem Seneca der Haupttheil der Philoſophie. Die ältern Stoiker hatten ſchon in der Ethik zwei Theile unterſchieden, einen allgemeinen und einen beſondern. Der erſte umfaßte die Unterſuchungen, welche wir zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie ziehen, über das höchſte Gut und die Tugend, Grundſätze, um den Werth der Dinge zu beſtimmen; der andere aber enthielt die Anwendung davon auf das wirkliche Leben, und die beſondern Verhältniſſe deſſelben. Man kann

18) Seneca *Epist.* 88. Magna et speciosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est; de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore, de quo uno vide, quam multa quaerantur. — Innumerabiles quaestiones de animo sunt. *Epist.* 90.

19) Seneca *Epist* 58.

20) Seneca *Epist.* 106. 113. 65. 117.

kann den Unterſchied beider Theile auch kürzer ſo faſſen: der erſte gibt Grundſätze (decreta), der zweite beſondere Regeln und Sittenvorſchriften (praecepta). Ueber die Nothwendigkeit und den Nutzen der ſpeciellen Ethik waren ſchon unter den ältern Stoikern Streitigkeiten entſtanden, da Ariſto Chius dieſelbe als entbehrlich und überflüſſig verwarf, Cleanth aber ſie in Verbindung mit dem allgemeinen Theil für nützlich erklärte [21]). (Man ſ. 4 B. der Geſchichte S. 211.) Seneca unterſuchte dieſen Gegenſtand von neuem, und ſuchte den Werth der ſpeciellen Ethik und ihr Verhältniß zu der allgemeinen beſtimmter zu entwickeln; aber er mengt zu vielerlei unter dem Begriffe von praeceptiva philosophia zuſammen, nicht allein ſpecielle Pflichtenlehre, ſondern auch Ermahnungen, Aufmunterungen, Beiſpiele, Warnungen, Abmahnungen und überhaupt alles, was auf das Gemüth in praktiſcher Hinſicht Einfluß haben kann — Dinge, welche nicht nach einerlei Maßſtabe beurtheilet werden durfen. Sie iſt, ſagte er, unentbehrlich und von großem Nutzen zur ſittlichen Bildung; ſoll ſie aber dieſes vollſtändig und zuverläßig leiſten, ſo muß ſie in Verbindung mit dem allgemeinen Theile ſtehen. Wir wiſſen von Natur nicht, was wir in einzelnen Fällen zu thun und zu laſſen verpflichtet ſind; dieſes müſſen uns die ſpeciellen Vorſchriften lehren. Sind dieſe auch nicht vermögend, die Grundirrthümer zu verſcheuchen, aus welchen unſittliche Handlungen entſpringen, ſo folgt doch nicht, daß ſie in Verbindung mit den Grundſätzen dieſen Zweck nicht erreichen ſollten. Und wenn auch die ſpeciellen Sittenvorſchriften nichts Neues oder Unbekanntes lehren, ſo ſind ſie doch nicht überflüſſig, wenn ſie nur an die Grundſätze und die Pflicht erinnern, die ſo gerne durch entgegenſtehende Trieb-

21) Seneca *Epist.* 94.

Triebfedern in Vergeſſenheit geſtellt zu werden pflegen. Was ſo heilſam iſt, muß öfters in Anregung gebracht, von allen Seiten erwogen werden; es muß uns nicht allein bekannt, ſondern auch zum Gebrauch allezeit in Bereitſchaft ſeyn. Durch die ſpecielle Ethik wird uns das Gewiſſe noch einleuchtender, das Einzelne und Zerſtreuete wird in Zuſammenhang gebracht, und oft thut ſie, auch ohne Beweiſe, erſtaunliche Wirkung und bringt die auffallendſte Sinnesänderung hervor. Denn die Keime des Sittlichen liegen in jeder Seele, und werden oft durch eine leiſe Berührung und einen kleinen Anſtoß zur lebendigen Thätigkeit erweckt [22]).

Zur Weisheit gehöret zweierlei, die Erkenntniß deſſen, was man thun und laſſen ſoll, und der Uebergang dieſer Erkenntniß zur Fertigkeit und in den Charakter. Die ſpecielle Ethik befördert beides, ſie gibt Regeln, und beſtimmt das Gemüth zur Ausübung derſelben. Nur ſpät gelangt man zu einem vollkommenen moraliſchen Charakter, da man ſich ſelbſt genug iſt zur Erkenntniß und Erfüllung der Pflicht, und nie einen andern als ſittlichen Entſchluß faſſen kann. Auf dem Wege zu dieſer Vollkommenheit iſt fremde Ermahnung ſehr nöthig und heilſam; wollte man den Zeitpunkt erwarten, wo ein Menſch durch die Kraft ſeines eignen Geiſtes ſich ſelbſt auf den rechten Weg findet, ſo würde er oft Fehltritte thun, und dadurch jenes Ziel nur

22) Seneca *Epist.* 94. Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter, quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat. Erigitur virtus cum tacta est et impulsa. — Si quis non habet recta decreta, quid illum admonitiones iuuabunt vitiis obligatum? Hoc scilicet, ut illis liberetur. Non enim extincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et oppressa. Sic quoque tentat resurgere et contra prava nititur; nacta vero praesidium et adiuta praeceptis, conualescit.

nur um ſo weiter entrückt werden. Zum ſittlichen Handeln iſt eine allgemeine Regel nicht hinreichend, es kommt beſonders auch auf die Art und Weiſe, auf Zeit und Ortumſtände an, welche nur die ſpecielle Ethik beſtimmen kann. Endlich erhellet auch aus der zu großen Verſchiedenheit der Sinnes- und Denkungsart die Nothwendigkeit jenes Theiles der Ethik, da nicht einerlei, ſondern ſehr verſchiedene Mittel angewendet werden müſſen, um auf das Gemüth zu wirken, welches Grundſätze allein nicht leiſten können.

Allein dieſe ſpeciellen Regeln ſind allein nicht hinreichend; es müſſen Grundſätze hinzukommen. Denn ſollen jene wirkſam ſeyn, ſo muß das Gemüth geneigt ſeyn, ihnen zu folgen, das iſt es aber nur dann, wenn das Gemüth nicht von böſen Meinungen eingenommen iſt. Richtiges Handeln können ſie wohl bewirken, aber nicht die Einſicht wie, wo und wann etwas gethan oder gelaſſen werden ſol, um ſeine Pflicht zu thun; nicht die Ueberzeugung, ob und daß man recht handle; nicht den feſten und unerſchütterlichen Willen, recht zu handeln: dieß iſt nur das Reſultat von Grundſätzen [23]) So braucht er dieſelben Gründe, den Nutzen der beſondern Vorſchriften wieder einzuſchränken, aus welchen er denſelben vorher empfohlen hatte, weil ſein Räſonnement zwiſchen Unbeſtimmtheiten hin und her ſchwankt.

Ueberhaupt wurde dieſe ſpecielle Ethik von den Stoikern dieſer Zeit vorzüglich bearbeitet; denn in der allgemeinen

23) Seneca *Epist.* 95. Non tamen semper ad actiones rectas praecepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est; aliquando frustra admoventur, si animum opiniones obsident pravae. Deinde etiamsi recte faciunt, nesciunt facere si recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus, omnes exsequi numeros, ut sciat, quando oporteat, et in quantum, et cum quo, et quemadmodum.

nen Ethik hatten die ältern Stoiker den jüngern wenig oder nichts zu thun übrig gelaſſen, ſo bald man ihren Grundſätzen von dem höchſten Gute beiſtimmte, ausgenommen die Verdeutlichung und Aufklärung einiger einzelnen Materien. Dagegen bot die ſpecielle Ethik einen ſehr ergiebigen Stoff zur Bearbeitung dar, und die herrſchenden Sitten lenkten das Nachdenken aller, welche es mit der Menſchheit wohl meinten, vorzüglich auf dieſe Seite hin, wo ſie am meiſten Gutes zu bewirken und Böſes zu verhüten hoffen konnten [24]). Aber eben dieſe Richtung und die zunehmende Scheu der Gründlichkeit waren Urſache, daß dieſe Thätigkeit keinen großen Gewinn der Wiſſenſchaft brachte. Wir werden daher nur einige Gedanken des Seneca, in welchen entweder die Grundſätze der Stoa mehr aufgeklärt und modificirt, oder das ſittliche Bewußtſeyn überhaupt mehr entwickelt worden iſt, hier aufnehmen.

Der Menſch, als vernünftiges Weſen, kann nichts für gut halten, als das Sittliche, und nichts für böſe, als das Unſittliche. Dieſer Satz iſt dem Seneca, wie überhaupt den Stoikern, der erſte Grundſatz der Philoſophie, und die Ueberzeugung von demſelben die erſte Bedingung der Weisheit und Seligkeit. Dieſen Satz, nebſt ſeinen Folgeſätzen, ſucht er bei allen Gelegenheiten deutlicher und einleuchtender zu machen, und er nimmt dabei noch mehr auf die Ausſagen des ſittlichen Bewußtſeyns Rückſicht. Aber ungeachtet mancher glück-

24) Seneca Epist. 8. 39. 64. Multum adhuc restat operis multumque restabit, nec ulli nato post mille secula praecludetur occasio, aliquid adhuc adiiciendi. Sed etiamsi omnia a veteribus inventa sunt: hoc semper novum erit, usus et inventorum ab aliis scientia et dispositio. — Animi remedia inventa sunt ab antiquis: quamodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere. Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt.

glücklichen Blicke, iſt es ihm doch nicht gelungen, dieſe wichtige Lehre auf eine intereſſante Art zu entwickeln, und alle Schwierigkeiten zu entfernen.

Gut und ſittlich waren den ältern Stoikern gleichgeltende Worte. Auch Seneca bedient ſich deſſelben Sprachgebrauchs, doch zuweilen mit einiger Abweichung, welche ihn dem Syſteme des Plato und Ariſtoteles näherte. Gut, ſagt er, iſt alles, was der Natur gemäß iſt. Dieß iſt der Gattungsbegriff des Sittlichen; denn alles Sittliche muß der Natur angemeſſen ſeyn; aber nicht alles, was der Natur angemeſſen iſt, iſt darum auch etwas Sittliches. Denn was der Natur angemeſſen iſt, kann auch an ſich ſehr gering und unbedeutend ſeyn, und dann verdient es nicht den herrlichen Namen eines Guts, deſſen Begriff etwas Großes und Vollkommenes in ſich ſchließt. Das Naturangemeſſene muß daher einen hohen Grad, und dadurch gewiſſermaßen eine andere Natur annehmen, wenn es ein Gut ſeyn ſoll. Das vollkommene Gut iſt nun das Sittliche [25]). Es beſtehet in der Angemeſſenheit mit der vernünftigen Natur; denn die Vernunft iſt das Einzige, was der Menſch vor den Thieren voraus hat, und eine ausgebildete, vollendete Vernunft macht

25) Seneca *Epist.* 118. Multa quidem naturae consentiunt, sed tam pusilla sunt, ut non conveniat illis boni nomen. Levia enim sunt et contemnenda. Nullum, nec minimum contemnendum bonum. Cum bonum esse coepit, non exiguum est. Unde aliquid cognoscitur bonum? Si perfecte secundum naturam est. Quomodo ergo illud bonum est, cum haec non sint? quomodo ad aliam proprietatem pervenit, cum utrique praecipuum illud commune sit, secundum naturam esse? ipsa scilicet magnitudine. Honestum est perfectum bonum, quod ad se impetum animi secundum naturam movet.

macht ſeine eigenthümliche Vollkommenheit oder Tugend aus, kann allein ſeine Seligkeit bewirken [26]).

Fragt man nach der beſtimmteren Erklärung des Sittlichen, und des Charakters, woran es zu erkennen iſt, ſo findet man mehr Beſchreibungen als Erklärungen, und Beſchreibungen ſetzen immer das zu Erklärende wieder voraus. Denn die Deduction des Sittlichen kann nur aus der vollſtändigen Erörterung des ſittlichen Bewußtſeyns hervorgehen, worauf Seneca zwar auch zuweilen, aber doch nur wie im Vorbeigehen einen Blick wirft; dagegen kommt man durch den Begriff des Guten oder des vollkommenen Guten, nie auf ein abſolutes Merkmal, ſondern wird immer in einem Kreiſe herumgeführt. Von der Art iſt, wenn er ſagt, **das Gute iſt dasjenige, welches das Begehrungsvermögen der Seele in Gemäßheit der Natur auf ſich richtet, und welches begehrungswürdig iſt, wenn es anfängt begehrungswerth zu ſeyn** [27]). Es iſt ein ewiger Cirkel zwiſchen dem Guten und dem Naturangemeſſenen;

26) Seneca *Epistol.* 71. 76. Ratio perfecta proprium hominis bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt — Si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est, et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est; si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae attigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur, eademque honestum est. — Ratio explicita, recta et ad naturae voluntatem accommodata — vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. Hoc autem unum hominis bonum est, quo uno beatus efficitur.

27) Seneca *Epistol.* 118. Bonum est, quod ad se impetum animi secundum naturam movet, et ita demum petendum est, cum coepit esse expetendum.

meſſenen; auch ſelbſt, wenn man eine Natur ſich denkt, welche von der Gottheit beſeelt, oder ſelbſt die Gottheit iſt, ſo kann doch das ihr angemeſſene nur darum gut ſeyn, weil es mit dem Willen eines völlig guten Weſens zuſammenſtimmt [28]). Oder wenn er ſagt: Eine gute Handlung entſpringt nur allein aus dem guten Willen; der gute Wille aber kann nur da ſeyn, wo das Gemüth ſeine richtige Beſchaffenheit hat, oder wenn in dem Gemüthe alles recht und gut ſtehet. Dieſe richtige Beſchaffenheit des Gemüths iſt wiederum nur unter der Bedingung möglich, wenn man die Geſetze des ganzen Lebens erkannt und erwogen hat, wie man jede Sache beurtheilen muß, das iſt, alles auf die Regel des Wahren zurückführet [29]). Das heißt mit andern Worten, eine Handlung iſt gut, welche aus einem ſittlichen Charakter des Gemüths entſpringt; denn wahr und ſittlich ſind gleichgeltende Begriffe [30]).

Zuweilen ſcheint indeſſen Seneca dieſe leeren Formeln zu verlaſſen, und eingedenk des Gedankens, daß man den guten Willen nur aus der Tugend erkennen könne [31]), auf das ſittliche Bewußtſeyn zu reflectiren, um den

28) Seneca *Epistol.* 65. 122. 71.

29) Seneca *Epist.* 95. Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas. Ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit, et quid de quoque iudicandum sit, exgerit, nisi res ad verum redegerit.

30) Seneca *Epist.* 71. quid erit haec virtus? iudicium verum et immotum.

31) Seneca *Epist.* 95. Virtus e· aliorum scientia est et sui; discendum de ipsa est, ut ipsa voluntas discatur.

den Charakter des guten Willens zu erforſchen. Die Einheit und Gleichförmigkeit der Willensbeſtimmung, die Unterwerfung aller Willenshandlungen unter eine und dieſelbe Regel: dieß iſt der weſentliche Charakter der Weisheit und der Tugend [32]). Seneca ſetzt noch hinzu: es ſey nicht einmal nöthig, hinzuzuſetzen, daß die Regel richtig ſeyn müſſe; denn es ſey unmöglich, daß einem Menſchen immer ein und daſſelbe gefallen könne, wenn es nicht recht ſey. Dieſer Zuſatz iſt aber allerdings nothwendig, weil in jener Erklärung etwas von dem ſittlichen Charakter, aber dieſer ſelbſt noch nicht ganz in ſeiner völligen Beſtimmtheit aufgefaßt iſt. Es iſt nicht genug, daß das Handeln einer Regel unterworfen iſt, die Regel muß auch allgemein ſeyn, die Form eines Geſetzes haben; nur dann iſt es unnöthig, die Qualität der Handlungsmaximen zu beſtimmen, denn die Geſetzmäßigkeit iſt der urſprüngliche Charakter des rechtſchaffenen Verhaltens. Dieſe Geſetzmäßigkeit hatten Zeno und ſeine Nachfolger im Sinne, wenn ſie das Weſen der Sittlichkeit in der Uebereinſtimmung mit der Natur beſtehen ließen; denn ſie ſetzten eine ſittliche, durch die Gottheit in dem Weltall beſtehende Ordnung voraus, und ſie verwandelten den praktiſchen Glauben in einen Gegenſtand des Wiſſens [33]).

Aus dieſem Mangel an völlig beſtimmten ſittlichen Grundbegriffen muß man es auch erklären, daß Seneca, ſo wie überhaupt die Stoiker, in der Beſtimmung mancher Pflichten, vorzüglich der Selbſtpflichten, mehrere Fehler begingen,

32) Seneca *Epist.* 20. Quid est sapientia? Semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adiiciam, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum. 35. 71.

33) Seneca *Epist.* 95. 73. 90. 41.

begingen, nicht immer einen und denſelben Charakter behaupteten, nicht immer conſequent verfuhren. So bei dem Selbſtmorde, den ſie für erlaubt, ja für eine rühmliche und große That halten, weil ſie die Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Würde des Menſchen beweiſe, indem er ſeinem Willen alles unterwerfe; die unbeſtimmte Formel von der Gleichförmigkeit der Handlungsweiſe geſtattete ihnen, eine Maxime zu billigen, nach welcher der Menſch ſich iſolirt und eine Regel zu ſeinem Geſetze macht, die bloß für ihn paßt, nicht zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich iſt [34]). So ſtreitet mit der Pflicht, welche ſie dem Menſchen, als Theile eines großen Ganzen, vorſchreiben, Gott und der Natur zu folgen, die Erhebung über die Natur, die Verachtung und Herabwürdigung aller Dinge als eines bloßen Spiels des Zufalls.

Dagegen fehlt es nicht an Urtheilen und Behauptungen, welche einen ſehr lautern moraliſchen Sinn offenbaren. So erfordert er zum Weſen der Tugend die Uneigennützigkeit der Geſinnung, das Gute bloß um des Guten willen zu thun [35]); und lehret, daß die Güte einer Handlung in der Maxime beſtehet, aus welcher ſie entſpringt, nicht in dem Materiale der Handlung [36]); daß der gute Charakter das einzige

34) Seneca *Epist.* 65. cum visum fuerit, distraham cum illo (corpore) societatem — animus ad se omne ius ducet.

35) Seneca *Epist.* 113. Hoc ante omnia sibi quisque persuadeat, me iustum esse gratis oportet. Parum est, adhuc illud persuadeat sibi, me in hanc pulcherrimam virtutem ultro etiam impendere iubeor, ut tota cogitatio a privatis commodis quam longissime aversa sit. Non est, quod spectes, quod sit iustae rei praemium maius, quam iustum esse.

36) Seneca *Epist.* 85. Huic (sapienti) enim propositum est in vita agenda non utique, quod tentat effi cere, sed omnia recte facere.

einzige iſt, was an dem Menſchen geachtet wird, und wenn er auch arm, kränklich und von niedriger Herkunft ſey; dagegen auch ein reicher vornehmer Böſewicht verachtet werde [37]). Allein ſo reich auch ſeine Schriften an ſolchen und ähnlichen Gedanken ſind, ſo haben ſie doch keinen großen wiſſenſchaftlichen Werth; denn nach ſeiner Ueberzeugung war die Wiſſenſchaft des Lebens, was die Grundſätze betrift, vollendet, und es kam nur darauf an, die Entdeckungen der ältern Weiſen gemeinnützig zu machen und in Anwendung zu bringen. Zu einer neuen gründlichen Erforſchung des Gemüths nach den ſittlichen Anlagen und Vermögen hatte er weder Neigung, noch beſonderes Talent. Die Dialektik der ältern Stoiker verwarf er als die Kunſt ſeiner Subtilitäten, ohne den rechten und unrechten Gebrauch derſelben zu unterſcheiden.

Die Lehre von der Affectloſigkeit des Weiſen erklärte Seneca den Grundſätzen der Stoa angemeſſen, doch ohne alle Uebertreibung. Nicht die Regungen der Natur, die Gemüthsbewegungen, welche von dem Einwirken äußerer Gegenſtände abhängen und unwillkürlich ſind, ſollen ausgerottet, ſondern nur ihre Herrſchaft über den vernünftigen Menſchen gebrochen werden, daß er ſeine Freiheit behalte, das Object ſeines Strebens durch die Vernunft aufzuſuchen, und nicht gleich den Thieren durch die Gewalt der Eindrücke gezwungen werde, das höchſte Gut in etwas anders zu ſetzen, als in ſeine eigne Thätigkeit [38]).

Da die Stoiker das Sittliche für das einzige und höchſte Gut, und das Unſittliche für das einzige Böſe, alle übrige

37) Seneca *Epist.* 76. Si sit aliquis malus, puta improbabitur, si bonus, probabitur. Id ergo in homine proprium solumque est, quo et probatur et improbatur.

38) Seneca *Epist.* 81. 116.

übrige Dinge für gleichgültig erklärten, ſo iſt es nicht recht einleuchtend, warum einige dennoch das Weſen der Tugend in die vernünftige Auswahl der gleichgültigen oder weder guten noch böſen Dinge ſetzten [39]). Seneca gibt darüber einige Aufklärung. Alle Dinge, außer der Tugend, ſagt er, ſind keine Güter; aber ſie ſind doch Gegenſtände und Stoff für die Tugend. Wenn Geſundheit, Ruhe und ein ſchmerzloſer Zuſtand mit der Tugend beſtehen können, und ſie nicht einſchränken, warum ſollte man ſie nicht ſuchen? Nicht als wären ſie an ſich Güter, ſondern weil ſie der Natur angemeſſen ſind; nur müſſen ſie mit richtigem Urtheil geſucht und genommen werden. Man handelt dann gut, nicht in Rückſicht des Materialen, ſondern in Rückſicht auf die Form der Handlung, oder die vernünftige Beſtimmung des Willens. Denn überhaupt beſtehet die Sittlichkeit nicht in dem, was man thut, ſondern in der Handlungsweiſe des Willens [40]).

Eine intereſſante Frage: wie der Menſch zuerſt zu ſittlichen Begriffen gekommen ſey, beantwortet Seneca als ein geübter Beobachter des menſchlichen Herzens. Die Natur kann uns die Erkenntniß des Sittlichen nicht gegeben haben; ſie gibt nur die Keime der Erkenntniß, die Erkenntniß aber nicht ſelbſt. Die Beobachtung und die Vergleichung des öfters Geſchehenen iſt die Quelle jener Begriffe, indem unſer Verſtand das Gute und Sittliche nach einer gewiſſe Analogie beurtheilte [41]).

Die

39) Cicero *de Finib. bonor.* III. c. 4. virtutis proprium, earum rerum, quae secundum naturam sint, habere delectum. *Offic.* I. c. 3.

40) Seneca *Epist.* 92. Quia non in re bonum est, sed in electione: quia actiones nostrae honestae sunt, non ipsa, quae aguntur.

41) Seneca *Epist.* 120. Nobis videtur observatio col-

le-

Die Geſundheit des Körpers war uns bekannt; wir folgerten daraus auch eine gewiſſe Geſundheit der Seele; von der Stärke des Leibes ſchloß man analogiſch auf die Stärke der Seele. Einige Handlungen der Wohlthätigkeit, Menſchlichkeit, Seelenſtärke ſetzten uns in Erſtaunen, wir fingen ſie als vollkommen an zu bewundern; die Fehler, welche eine glänzende That etwas verdunkelten, wurden abſichtlich in Schatten geſtellt Es iſt Wille der Natur, das Lobenswürdige zu erhöhen, und noch nie iſt der Ruhm innerhalb den Gränzen der Wahrheit geblieben. Aus allen dieſen ſchöpften wir die Vorſtellung eines großen Gutes. Oft bietet ſelbſt das Böſe Ideen des Sittlichen dar; es gibt Laſter, welche an Tugenden gränzen, und das Schändliche hat oft Aehnlichkeit mit dem Edlen. Dieſer Schein zwang uns zur aufmerkſamern Beachtung und ſchärfern Unterſcheidung des Aehnlichen und Verſchiedenen. Ferner bemerkten wir Menſchen, welche wir, ungeachtet der Bewunderung, welche einzelnen edeln Thaten gezollt wurde, doch nicht als Menſchen hochachten konnten, weil ſie keinen feſten Charakter, keine unveränderlichen Grundſätze bei ihren Handlungen zeigten. Dagegen fanden wir auch Menſchen, welche ihr ganzes Leben hindurch und in allen ihren Handlungen immer dieſelbe Perſon waren, nicht allein gut in Entſchlüſſen ſich zeigten, ſondern es auch dahin gebracht hatten, daß ſie gar nicht anders als gut und recht handeln konnten. Hier ſtellte ſich die vollendete Tugend zur Betrachtung dar. — Dieſe Bemerkungen ſind ſehr gut, wenn man vorausſetzt, was man vorausſetzen muß, daß dieſe analogiſchen Schlüſſe und Urtheile uns auf die Beantwortung der obigen Frage führen

legisse et rerum saepe factarum inter se collatio per analogiam nostro intellectu et honestum et bonum iudicante.

führen ſollen, nämlich die Anlage zur Sittlichkeit in der Vernunft zu entdecken [42]).

In keinem Punkte hat ſich Seneca ſo viele Mühe gegeben, die Grundſätze des Stoicismus weiter zu entwikkeln und auf die Verhältniſſe ſeiner Zeit anzupaſſen, als in der Anpreiſung der Geduld und Standhaftigkeit bei Leiden und Widerwärtigkeiten, und der ruhigen Ergebung in den Willen der Natur und der Gottheit. Wir wollen nicht bei den Schilderungen der Würde und Erhabenheit der menſchlichen Natur, welche ihn über das Schickſal erhebt, nicht bei den Lobpreiſungen des Heroismus, der mit dem Schickſale kämpft und nicht unterliegt, verweilen, ſondern dieſen Heroismus ſelbſt nach ſeinen Gründen und ſeinem Zuſammenhange mit der Lehre von Freiheit und Gott unterſuchen, und vorzüglich ſeine Gedanken über den Selbſtmord etwas ſchärfer beleuchten.

Die Freiheit des Menſchen, als moraliſchen Weſens, gründ t ſich auf das ſittliche Bewußtſeyn. Sie iſt die Bedingung, unter welcher allein Perſönlichkeit und Moralität gedenkbar iſt, und daher bei allen praktiſchen Ueberzeugungen und Lehren ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird. Aber Seneca will die Freiheit beweiſen aus theoretiſchen Gründen beweiſen, welche außer dem Syſteme keine Beweiskraft haben, und daher die Sache, die ſie beweiſen ſollen, problematiſcher machen, als ſie vorher war. Alles, ſagt er, beſtehet aus Gott und Materie. Gott iſt das Wirkende; die Materie das Beſtimmbare, welches dem Lenker und

42) Seneca *Epist.* 52. 118. Omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum; omnes ad omnia ista nati sumus. Cum irritator accessit, tunc illa animi bona velut sopita excitantur.

dem Böſen in der Welt. Ihr Syſtem von Gott und Welt, nach welchem Gott als ein Geiſt von unendlicher Macht und Weisheit die träge und bildſame Materie zu einem zuſammenſtimmenden Ganzen ordnet und regieret, läßt für das Böſe keinen Raum übrig. Aber die Erfahrung aller Jahrhunderte widerſprach ihrer Behauptung, und ſie ſahen ſich daher zu dem Verſuche genöthiget, das Böſe mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo gut als es gehen wollte, in Uebereinſtimmung zu bringen. Aber jeder Verſuch einer Theodicee iſt in dieſem Syſtem ein Widerſpruch, und wenn auch dem Stoiker der Beweis gelungen wäre, daß das phyſiſche Böſe nur eine leere Einbildung ſey, da nur Untugend und Laſter für etwas Böſes könne gehalten werden, und was dem einzelnen Menſchen Unannehmlichkeit verurſache, aus der Vollkommenheit des Ganzen fließe oder dieſelbe befördere, ſo läßt ſich doch das moraliſche Böſe mit der Theologie der Stoiker, und insbeſondere des Seneca, auf keine Weiſe vereinigen, weil Gott der allgemeine Weltgeiſt iſt, alle Seelen Theile dieſes Weltgeiſtes ſind, wodurch der letzte Grund des Daſeyns des Böſen doch endlich in Gott, es ſey durch poſitive Wirkung, oder durch Zulaſſung, geſetzt wird.

Setzt man jedoch die Frage wegen des Grundes des moraliſchen Böſen auf die Seite, ſo iſt nicht zu läugnen, daß Seneca eine andere untergeordnete Frage: Warum den Rechtſchaffenen oft ſo viele Widerwärtigkeiten begegnen, von einer intereſſanten Seite erwogen und beantwortet habe, ohne jedoch die Hauptſchwierigkeiten, welche mit dem Syſtem zu weſentlich verknüpft ſind, entfernen zu können. Er betrachtet ſie nämlich aus dem moraliſchen Geſichtspunkte. Alle Widerwärtigkeiten

tigkeiten, welche tugendhaften Menſchen begegnen, ſind als ein Kampfplatz und Uebungsſchule zu betrachten, in welcher ſich die Tugend entwickelt, bildet und ſtärket. Nur in Unglück lernt man ſich ſelbſt recht kennen, ſeine innern Kräfte ſchätzen und anwenden. Wen Gott lieb hat, den bewähret er durch Unglück, den nimmt er in ſeine väterliche Zucht, wie Väter, welche ihre Kinder wirklich lieb haben. Ein zu großes Glück, wo einem alles nach Wunſch gehet, kein Wunſch unbefriediget bleibt, iſt daher in der That das größte Unglück [47]). Das Unglück iſt alſo ſelbſt für die leidenden Rechtſchaffenen heilſam; heilſam aber auch für Andere, für Alle, für die geſammte Menſchheit. Gott will dadurch den Menſchen die Augen öfnen, daß ſie erkennen, was wirklich gut und böſe iſt, daß ſie einſehen, das, was der große Haufe begehret und fürchtet, ſey weder gut noch böſe. Nur dann müßte man die Geſchenke des Glücks für wahre Güter halten, wenn ſie nur den Guten zu Theil würden, und das Unglück als etwas Böſes betrachten, wenn es nur allein den Böſen begegnete [48]). Alles, was dem einzelnen Menſchen und dem ganzen menſchlichen Geſchlechte begegnet, iſt nichts zufälliges; es iſt ein Theil

47) Seneca *de providentia* c. 4. Opus est enim ad notitiam sui experimento; quid quisque posset, nisi tentando non didicit. — Calamitas virtutis occasio est. — Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat.

48) Seneca *de providentia* c. 5. Adhice nunc, quod pro omnibus est, optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas. Hoc est propositum Deo, quod sapienti viro, ostendere, haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala. Apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si malis tantum irrogaverit.

und Regierer des Alls willig folgt. In eben demſelben Verhältniſſe ſtehet die Seele zu dem Körper; das Schlechtere und Unedlere muß dem Edlern dienen und unterwürfig ſeyn. Daher müſſen wir ſtandhaft gegen das Schickſal ſeyn, Kränkungen, Wunden, Gefängniß, Armuth nicht fürchten, auch den Tod nicht, welcher entweder Vernichtung oder Uebergang in ein anderes Daſeyn iſt. Die Verachtung des Körpers iſt die wahre Freiheit des Menſchen 43). Gott und der Geiſt des Menſchen iſt ein und daſſelbe. Gott iſt der alles durchdringende Geiſt, die allein thätige Kraft, welche in dem Weltall alles wirkt, beſeelet, leitet und regieret. Gott iſt daher auch in jedem Menſchen; es iſt der Geiſt, der in uns wirket, durch den wir denken und wirken 44). Vorzüglich iſt der göttliche Geiſt in den guten Menſchen wirkſam; der gute Wille iſt nicht ohne Gott; von Gott kommen alle große und erhabene Entſchlüſſe 45). Dieſe

43) Seneca *Epist.* 65. Contemtus corporis sui certa libertas est. — Huic libertati multum conferet et illa, de qua loquebamur, inspectio. Nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequantur et ducem. Potentius autem est, quod facit, quod est Deus, quam materia. Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id nobis deus est.

44) Seneca *Epist.* 92. Ratio diis hominibusque communis — Quid est autem, cur existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei pars est? Totum hoc, quo continemur, et unum est et Deus et socii eius sumus et membra. Caput est noster animus, perfertur illo, si vitia non deprimant. 31. *de providentia.* c. 1. *de beneficiis* 10. c. 6. *de vita beata* c. 32.

45) Seneca *Epist.* 41. Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus

Dieſe Sätze ſind ſo ſchlecht unter einander verbunden, daß ſie einander zum Theil aufheben. Iſt Gott der Weltgeiſt, ſind die Seelen Theile und Glieder der Gottheit, ſo iſt gar nicht zu begreifen, wie in Anſehung des Geiſtigen und Moraliſchen eine ſolche Verſchiedenheit Statt finden kann; es müßte lauter gute Menſchen geben. Iſt die moraliſche Geſinnungsart eine Wirkung des göttlichen Einfluſſes, ſo muß es auch die entgegengeſetzte Denkart des Böſen ſeyn. Man müßte jene aus einem poſitiven, und dieſe aus einem negativen Einfluſſe erklären. Dann ergäbe ſich aber auch der Satz: ohne Gott iſt kein Menſch böſe. Iſt nun aber dieſer poſitive Einfluß der Grund der moraliſchen Freiheit, ſo iſt nicht der Menſch, ſondern Gott der letzte Urheber menſchlicher Handlungen. Scheint es nicht, als ob Seneca dem Menſchen noch eine andere Freiheit beilege, vermöge deren es in ſeiner Macht ſtehe, wie er den göttlichen Geiſt, der alles Gute wirkt, annehmen und achten wolle? Und wie ſtimmt endlich mit dieſen Behauptungen, daß der gute Wille nur allein von Gott iſt, die Großſprecherei, daß der Weiſe noch einen höhern Grad von Vollkommenheit beſitzt, als die Gottheit, weil der Menſch die Weisheit ſich ſelbſt, die Gottheit aber ihrem Weſen verdanke [46]).

Dieſelben Widerſprüche und Schwierigkeiten finden ſich auch in der ſtoiſchen Lehre von der Vorſehung und dem

ritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vir sine Deo nemo est. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adiutus, exsurgere. Ille dat consilia magnifica et erecta. 74.

46) Seneca *Epist.* 53. Est aliquid quo sapiens antecedat Deum. Ille naturae beneficio, non suo, sapiens est. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis securitatem Dei. *Epist.* 73.

dem Böſen in der Welt. Ihr Syſtem von Gott und Welt, nach welchem Gott als ein Geiſt von unendlicher Macht und Weisheit die träge und bildſame Materie zu einem zuſammenſtimmenden Ganzen ordnet und regieret, läßt für das Böſe keinen Raum übrig. Aber die Erfahrung aller Jahrhunderte widerſprach ihrer Behauptung, und ſie ſahen ſich daher zu dem Verſuche genöthiget, das Böſe mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo gut als es gehen wollte, in Uebereinſtimmung zu bringen. Aber jeder Verſuch einer Theodicee iſt in dieſem Syſtem ein Widerſpruch, und wenn auch dem Stoiker der Beweis gelungen wäre, daß das phyſiſche Böſe nur eine leere Einbildung ſey, da nur Untugend und Laſter für etwas Böſes könne gehalten werden, und was dem einzelnen Menſchen Unannehmlichkeit verurſache, aus der Vollkommenheit des Ganzen fließe oder dieſelbe befördere, ſo läßt ſich doch das moraliſche Böſe mit der Theologie der Stoiker, und insbeſondere des Seneca, auf keine Weiſe vereinigen, weil Gott der allgemeine Weltgeiſt iſt, alle Seelen Theile dieſes Weltgeiſtes ſind, wodurch der letzte Grund des Daſeyns des Böſen doch endlich in Gott, es ſey durch poſitive Wirkung, oder durch Zulaſſung, geſetzt wird.

Setzt man jedoch die Frage wegen des Grundes des moraliſchen Böſen auf die Seite, ſo iſt nicht zu läugnen, daß Seneca eine andere untergeordnete Frage: Warum den Rechtſchaffenen oft ſo viele Widerwärtigkeiten begegnen, von einer intereſſanten Seite erwogen und beantwortet habe, ohne jedoch die Hauptſchwierigkeiten, welche mit dem Syſtem zu weſentlich verknüpft ſind, entfernen zu können. Er betrachtet ſie nämlich aus dem moraliſchen Geſichtspunkte. Alle Widerwärtigkeiten

tigkeiten, welche tugendhaften Menſchen begegnen, ſind als ein Kampfplatz und Uebungsſchule zu betrachten, in welcher ſich die Tugend entwickelt, bildet und ſtärket. Nur in Unglück lernt man ſich ſelbſt recht kennen, ſeine innern Kräfte ſchätzen und anwenden. Wen Gott lieb hat, den bewähret er durch Unglück, den nimmt er in ſeine väterliche Zucht, wie Väter, welche ihre Kinder wirklich lieb haben. Ein zu großes Glück, wo einem alles nach Wunſch gehet, kein Wunſch unbefriediget bleibt, iſt daher in der That das größte Unglück [47]). Das Unglück iſt alſo ſelbſt für die leidenden Rechtſchaffenen heilſam; heilſam aber auch für Andere, für Alle, für die geſammte Menſchheit. Gott will dadurch den Menſchen die Augen öfnen, daß ſie erkennen, was wirklich gut und böſe iſt, daß ſie einſehen, das, was der große Haufe begehret und fürchtet, ſey weder gut noch böſe. Nur dann müßte man die Geſchenke des Glücks für wahre Güter halten, wenn ſie nur den Guten zu Theil würden, und das Unglück als etwas Böſes betrachten, wenn es nur allein den Böſen begegnete [48]). Alles, was dem einzelnen Menſchen und dem ganzen menſchlichen Geſchlechte begegnet, iſt nichts zufälliges; es iſt ein Theil

47) Seneca *de providentia* c. 4. Opus est enim ad notitiam sui experimento; quid quisque posset, nisi tentando non didicit. — Calamitas virtutis occasio est. — Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat.

48) Seneca *de providentia* c. 5. Adhice nunc, quod pro omnibus est, optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas. Hoc est propositum Deo, quod sapienti viro, ostendere, haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala. Apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si malis tantum irrogaverit.

Theil des Schickſals, gehört mit in die Reihe von Urſachen und Wirkungen, welche nach einem unabänderlichen Geſetze beſtimmt und feſtgeſetzt iſt. Die Schickſale jedes Menſchen, ſeine Lebensdauer, alles, was ihm Freude und Traurigkeit macht, alles iſt längſt vor dem Anfange ſeines Lebens angeordnet. Gott hat dieſe Schickſale beſtimmt; er hat ein für allemal die Geſetze des Univerſums angeordnet, und ſich ihnen ſelbſt unterworfen. Es iſt umſonſt, daß man klagt und murrt, es läßt ſich nichts ändern. Beſſer iſt es, dem Schickſale willig folgen und geduldig ertragen, was allen beſchieden iſt, und ſich damit tröſten, daß es das allgemeine Loos iſt, welches keine Ausnahme geſtattet. Dasjenige, ſey es auch was es wolle, was uns vorgeſchrieben hat, ſo zu leben, ſo zu ſterben, das bindet auch an dieſelbe Nothwendigkeit die Götter; ein unaufhaltſamer Strom reißt das Menſchliche und Göttliche mit fort 49).

Seneca mochte wohl fühlen, daß dieſe Gründe, die überhaupt mehr mit redneriſchem Schwunge, als mit philoſophiſcher Beſtimmtheit ausgeführt ſind, nicht hinreichend ſind, das menſchliche Gemüth wegen des Böſen und Uebels in der Welt nicht allein zu beruhigen, ſondern auch zu befriedigen. Denn etwas anders iſt die geduldige Fügung in ſein Schickſal, weil es nicht zu ändern iſt, etwas anderes, die Einſicht, daß das, was uns als Einſchränkung unſerer Thätigkeit erſcheinet, mit den Zwecken der höchſten Weisheit zuſammenſtimmt, und daher das Böſe nicht

49) Seneca *de providentia* c. 5. Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quicquid est, quod nos sic viuere iussit, sic mori, eadem necessitate et deos alligari; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit.

nicht böſe, nur Schein iſt. Das erſte, nicht das letzte, bewirken ſeine Gründe. Das moraliſche Böſe läßt ſich aus denſelben gar nicht begreifen, und was das phyſiſche Uebel betrift, ſo war es zwar den Grundſätzen der Stoa völlig angemeſſen, es nicht als etwas Böſes, ſondern als ein zufälliges Uebel darzuſtellen, welches den moraliſchen Werth eines Menſchen im geringſten nicht mindert. Aber es regte ſich doch in dem Seneca einige Bedenklichkeit gegen dieſe Behauptung, und eine leiſe Ahndung eines moraliſchen Reiches, in welchem alles nach dem höchſten Vernunftzweck beſtimmt, das Phyſiſche dem Moraliſchen nicht allein untergeordnet, ſondern auch nach dem Grade der Würdigkeit angemeſſen iſt. Und da ſah er nun keinen andern Ausweg, als wie Plato, den Grund des phyſiſchen Uebels in der urſprünglichen Materie zu ſuchen, deren urſprüngliche Beſchaffenheit der bildenden Gottheit Hinderniſſe in den Weg gelegt habe [50]). Aber dieſer Ausweg führet nicht weit, und ſtreitet mit andern Sätzen der ſtoiſchen Phyſiologie. Wenn die Materie ohne alle Qualitäten und Kräfte iſt, Gott aber die einzige wirkende Kraft, der allmächtige Geiſt, der alles durchdringt, bildet und belebet, ſo läßt ſich keine ſolche Widerſpenſtigkeit der zu bildenden Materie denken, welche den Bildenden in ſeiner Wirkſamkeit einſchränkte.

Alle dieſe Widerſprüche und Schwierigkeiten werden dann recht ſichtbar, wo Seneca alle Beruhigungsgründe in ihrer größten Stärke zuſammenfaßt, und ſie in eine Anrede der Gottheit an die leidenden Rechtſchaffenen einkleidet.

50) Seneca *de providentia* c. 5. Quare tamen Deus tam iniquus in diſtributione fati fuit, ut bonis viris paupertatem, vulnera et acerba funera adſcriberet. Non potest artifex mutare materiam. Haec paſſa eſt. Quaedam ſeparari a quibuſdam non poſſunt; cohaerent, individua ſunt.

kleidet. Wie könnt ihr über mich klagen, heißt es unter andern, ihr, denen nichts gefällt, als was recht iſt. Euch habe ich das einzige wahre Gut gegeben, welches euer unverkennbares weſentliches Eigenthum iſt. Die andern umhing ich bloß mit Scheingütern, und täuſchte ihren leeren Geiſt gleichſam mit einem langen trügeriſchen Traume. Sie glänzen äußerlich von Gold, Silber und Elfenbein aber in ihrem Innern iſt nichts Gutes [51]). Eure Glückſeligkeit iſt, der Glückſeligkeit nicht bedürfen. Freilich begegnet euch vieles Unangenehme, Beſchwerliche, Furchtbare; weil ich euch davon nicht befreien konnte, ſo bewafnete ich euer Gemüth gegen alle Widerwärtigkeiten [52]). Duldet ſtandhaft; darin könnt ihr ſelbſt einen Vorzug vor der Gottheit erwerben. Gott iſt außer allem Leiden; ihr könnt euch über daſſelbe erheben. Seyd gleichgültig gegen die Armuth; niemand lebt ſo arm, als wie er geboren wurde: gegen den Schmerz, er wird gehoben werden, oder euch auflöſen; gegen das Unglück, es kann eure Seele nicht verwunden; gegen den Tod, er zernichtet euch, oder verſetzt euch in einen andern Zuſtand. Vor allen Dingen habe ich dafür geſorgt, daß kein Menſch gezwungen iſt, wider ſeinen Willen in der Welt zu bleiben. Der Ausgang iſt geöffnet. Wollt ihr nicht kämpfen, ſo iſt euch die Flucht erlaubt. Daher habe ich

51) Seneca *de providentia* c. 6. Quid habetis, quod de me queri possitis vos, quibus recta placuerunt? Aliis bona falsa circumdedi, et animos inanes velut longo fallacique somno lusi. Auro illos, argento et ebore ornavi; intus nihil boni est.

52) Seneca *de providentia* c. 6. Non egere felicitate, felicitas vestra est. At multa incidunt tristia, horrenda, dura, tolerata. Quia non poteram vos istis subtrahere, animos vestros adversus omnia armavi.

ich unter allen Dingen, deren Nothwendigkeit ich euch unterworfen habe, nichts so leicht gemacht, als das Sterben [53]). Es leuchtet sogleich ein, daß hier lauter Widersprüche vorkommen. Gott ist Urheber des sittlichen Bösen durch die ungleiche Vertheilung der Anlagen zur Tugend und Untugend; dieses streitet mit der Behauptung, daß das Böse nicht von Gott herrühret, und ist noch dazu auf eine die Vernunft empörende Art ausgedrückt. Der Satz: Gott konnte das physische Uebel nicht aus der Welt entfernen, streitet mit dem: daß es Gott zum Besten für die Leidenden und für das Ganze angeordnet habe. Und mit der Pflicht der standhaften Duldung, welche als Pflicht gegen Gott und gegen sich selbst dargestellt wird, stehet die gegebene Erlaubniß zur beliebigen Flucht aus dem Kampfe und zur freiwilligen Selbsttödtung in Widerspruch.

Dieselben Widersprüche treten auch in der Lehre von dem freiwilligen Tode hervor, welche zwar schon die ältern Stoiker vortrugen, zum Theil auch selbst ausübten, aber doch, wie mir wahrscheinlich dünkt, erst bei den Römern unter der Regierung der Kaiser recht in Schwung kam. Die älteren hielten den Selbstmord für etwas Erlaubtes, wenn der Tugendhafte Gründe habe, den Tod dem Leben vorzuziehen [54]). Seneca aber streicht den freiwilligen Tod als den höchsten Grad der Tugend heraus. Und doch sind alle seine Gründe für den Selbstmord nichtig, zum Theil sogar unmoralisch und im Widerstreit

53) Seneca *de providentia* c. 6. Ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos. Patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, quam mori.

54) Cicero *de finibus* III c 8. Diogenes Laert. VII. §. 130.

ſtreit mit dem, was er anderswo für Pflicht erklärt hatte. Wir wollen ſeine Gedanken über den Selbſtmord kürzlich darſtellen und prüfen.

Iſt es erlaubt, aus eigener Macht ſein Leben zu verkürzen, ohne die Stunde abzuwarten, wo nach den Geſetzen der Natur unſer irdiſches Leben aufgelöſet wird? Warum ſollte es nicht erlaubt ſeyn? denn Leben und Tod gehören unter die Dinge, welche weder gut noch böſe ſind. Es kommt alſo nicht darauf an, wie lange, ſondern wie gut man lebet. Daher lebet der Weiſe nicht ſo lange als er kann, ſondern ſo lange als er ſoll. Er muß entſcheiden, wo, mit wem, und wie er leben ſoll, und was er zu thun habe. Wenn daher vieſe Bedrängniſſe eintreten, welche ſeine Ruhe ſtören, dann tritt er aus dem Kreiſe dieſes Lebens heraus; und das thut er nicht nur in der äußerſten Noth, ſondern ſo bald ihm das Glück verdächtig zu werden anfängt, überlegt er ſeine ganze Lage, ob er nicht etwa ſchon denſelben Tag ſein Leben aufgeben müſſe. Er iſt überzeugt, daß ihm nichts daran liege, ob er ſein Lebensende mache oder empfange; ob es eher oder ſpäter geſchehe [55]).

Auch der Tod gehört unter die gleichgültigen Dinge. Ob man früher oder ſpäter ſtirbt, darauf kommt nichts an: aber alles kommt darauf an, wie man ſtirbt, ob gut oder böſe, vernünftig oder unvernünftig. Vernünftig ſterben iſt aber nichts anders, als ſich zum Tode aus dem Grunde ent-

55) Seneca *Epist.* 70. Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest. Videbit, ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. — Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat: tardius fiat an citius.

entſchließen, um der Gefahr zu entgehen, böſe d. i. unſittlich zu leben [56]).

Der freiwillige Tod iſt das einzige Rettungsmittel der Freiheit des Menſchen. Denn ſo lange der Menſch lebt, iſt er unter der Herrſchaft des Zufalls und der äußern Natur. Wer zu ſterben weiß, der hat ſich von der Gewalt des Schickſals frei gemacht. Wäre der Menſch verpflichtet, ſein Lebensende auf dem natürlichen Wege zu erwarten, ſo würde er der Nothwendigkeit unterworfen, und ſeine Freiheit beſchränkt. Es iſt daher weislich durch die ewigen Geſetze eingerichtet, daß nur ein Eingang in das Leben führet, aber viele Ausgänge offen ſtehen. Die Menſchheit iſt nur darum in einer glücklichen Lage, weil Niemand, außer durch ſeine Schuld, elend iſt. Gefällt einem das Leben, der bleibe; gefällt es ihm nicht, ſo kann er dahin zurückkehren, woher er gekommen iſt [57]).

Es iſt noch eine Frage, ob in dem Falle, wenn man ſein Lebensende gewiß vorausſiehet, und es gewiß iſt, daß man durch die Hand eines Andern z. B. als ein Verbrecher ſterben muß, man ſein Schickſal ruhig erwarten, oder

56) Seneca *Epist.* 70. Citius mori vel tardius, ad rem non pertinet: bene mori vel male, ad rem pertinet; bene autem mori, est effugere male vivendi periculum.

57) Seneca *Epist.* 70. Ego cogitem in eo, qui vivit, omnia posse fortunam, potius, quam cogitem, in eo, qui scit mori, nihil posse fortunam — Expectandum esse exitum, quem natura decrevit; hoc qui dicit, non videt, se libertati viam claudere. — Bono loco res humanae sunt, quod nemo nisi vitio suo miser est. Placet? vive; non placet? licet eo reverti, unde venisti. — Hoc unum intuere, ut te fortunae quam celerrime eripias.

oder durch eigene kühne That demſelben zuvorkommen ſoll? Seneca iſt geneigt, für das erſte zu entſcheiden. Es wäre Thorheit, ſagt er, aus Furcht vor dem Tode zu ſterben. Es wird einer kommen, welcher dem Leben ein Ende macht; warum wollte man ſich voreilig zum Werkzeuge fremder Grauſamkeit machen und nicht lieber warten? Er beruft ſich auf das Beiſpiel des Sokrates; ſetzt aber doch hinzu, es laſſe ſich darüber im Allgemeinen nichts feſtſetzen [58]). Indeſſen gebe doch die Todesart einen Ausſchlag. Wenn die eine martervoll, die andere einfach und leicht ſey, ſo könne man ſich ohne Bedenken ſelbſt entleiben. Wer ſich freiwillig den Tod wählt, der hat auch das Recht, die Art des Todes zu beſtimmen. In keiner Sache muß man ſeinen Wünſchen ſo nachgeben, als bei dem Tode. Die Todesart, die uns gefällt, iſt auch die beſte. Zudem trägt die Länge nicht zur Vollkommenheit des Lebens bei, aber ein langſamer Tod iſt auf jeden Fall der ſchlimmere [59]).

Die Gründe, welche zum freiwilligen Tode berechtigen, dürfen nicht gerade ſehr wichtig ſeyn; iſt doch dasjenige, was uns an das Leben feſſelt, auch meiſtentheils ziemlich unerheblich [60]). Doch ſagt er an einem andern Orte,

58) Seneca *Epist.* 70. Aliquando tamen, etiam si certa mors instabit, et destinatum sibi supplicium sciet, non commodabit poenae suae manum. Stultitia est, timore mortis mori. Venit, qui occidat. Expecta, quid occupas? Quare suscipis alienae crudelitatis procurationem?

59) Seneca *Epist.* 70. Praeterea quemadmodum non utique melior est longior vita, sic peior utique mors longior. In nulla re magis, quam in morte, motem animo gerere debemus.

60) Seneca *Epist.* 77. Saepe autem et fortiter desinendum est, et non ex maximis causis. Nam nec haec maximae sunt, quae nos tenent.

Orte, daß man dieſes nur dann thun dürfe, wenn der Körper für den Dienſt des Geiſtes unbrauchbar geworden, und man aus dieſer Urſache ein ſchlimmes Leben zu befürchten habe; wenn das Alter oder Krankheit den Geiſt anzugreifen und zu ſchwächen drohe. In dieſen Fällen müſſe man nicht ſäumen, das Leben aufzuopfern, nicht um der Krankheit und der Schmerzen willen, denn das wäre Feigheit, ſondern um nicht durch zu karge Liebe des Lebens in Umſtände verſetzt zu werden, in denen das Leben zwecklos iſt [61]).

Es iſt kaum nöthig, zu erinnern, wie alle für den freiwilligen Tod angeführte Gründe denen widerſprechen, durch welche er die Menſchen wegen des Uebels in der Welt beruhigen wollte. Sind dieſe Leiden über die redlichſten Menſchen von der göttlichen Weisheit verhängt, zu ihrem und der Welt Beſten, zur Stärkung und Prüfung ihrer Tugend: ſo darf kein Menſch ſich eigenwillig denſelben entziehen, und die Selbſttödtung wäre Frevel und Thorheit zugleich. Gibt es eine Vorſehung, welche alles weiſe und zur Beförderung der Sittlichkeit angeordnet hat, ſo gibt es kein blindes Schickſal, keinen Zufall, von deſſen Herrſchaft man ſich durch den Tod befreien müßte. Iſt Tugend das einzige wahre Gut, welches durch keine äußere Macht dem Menſchen entzogen werden kann, ſo kann er auch nie in Umſtände kommen, unter denen er den Zweck des Lebens verlieren könnte. Iſt es nicht ein grober Widerſpruch, wenn der freiwillige Tod bald als etwas Großes und Erhabenes, bald als ein Entſchluß feiger und weichlicher

61) Seneca *Epist.* 58. Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem, nec officientem animo; non afferam mihi manus propter dolorem; sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne, propter quod vivitur.

licher Seelen vorgeſtellt wird, welche nicht Kraft genug haben, alles, was der Naturgang zur Folge, oder was Gott jedem beſchieden hat, ſtandhaft zu ertragen? Man darf nur dieſe Briefe, wo er unter den angegebenen Umſtänden den Selbſtmord empfiehlt, mit denen vergleichen, wo die Pflicht des Gehorſams gegen die Naturordnung und ſich in allem dem göttlichen Willen mit religiöſem Sinne zu unterwerfen, ſo kräftig eingeſchärft wird [62]), um ſich zu überzeugen, daß hier noch ſehr verwirrte Begriffe von Pflicht und Tugend zum Grunde liegen.

Es iſt nichts als ein täuſchender Mißgriff in dem Begriff der Freiheit, welche die Bedingung der Sittlichkeit ausmacht, eine mangelhafte Erkenntniß von dem Geſetz der Vernunft, welches eine praktiſche Idee iſt, welcher keine Wirklichkeit durchaus ganz entſprechen kann, und der daher entſtandene Irrthum, als ſtehe der Weiſe mit Gott auf einer Stufe, ja zuweilen noch etwas höher, welche die Täuſchung von dem Erlaubtſeyn, ja von dem moraliſchen Werth des freiwilligen Todes erzeugen und erhalten konnte. Dieſes wird deutlich aus dem, was Seneca zur Entfernung eines Einwurfes ſagt. Ich will noch leben, läßt er Einen einwenden, weil ich recht handle, und ich verlaſſe die Berufspflichten des Lebens ungerne, die ich treu und eifrig erfülle. Was? antwortet er, weißt du nicht, daß auch zu den Pflichten des Lebens das Sterben gehört? Man verläßt keine Pflicht. Stellſt du dir eine beſtimmte Summe von pflichtmäßigen Handlungen vor, welche du voll machen müßteſt, ſo wird dieſe nie vollendet. Auch das längſte Leben iſt zu kurz. Das menſchliche Leben iſt nichts anders, als ein Schauſpiel; es kommt nichts darauf an, wie lange, ſondern wie gut es geſpielt wird. Es iſt gleichgültig,

62) Seneca *Epist.* 78. 104. 74. 107.

gültig, an welcher Stelle du endeſt; du kannſt aufhören, wo du willſt, aber denke nur darauf, einen guten Beſchluß zu machen [63]).

Nach der Anſicht von dem Hauptzweck der Philoſophie darf man von dem Seneca keine Erweiterung des theoretiſchen Theils der Philoſophie erwarten. Die ſtoiſchen Begriffe von Gott und Welt adoptirte auch Seneca; aber in Anſehung der Unſterblichkeit der Seele iſt er weit ſchwankender, als irgend ein anderer Stoiker. Er drückt ſich ſehr oft ſo ungewiß aus, daß man wohl ſiehet, er hielt die theoretiſchen Gründe für und gegen die Fortdauer der Seele für nicht entſcheidend; der nothwendige Zuſammenhang der perſönlichen Fortdauer mit der Sittlichkeit, war noch nicht gehörig in das Licht geſetzt worden, und aus dem Moralſyſtem der Stoiker war er gar nicht erweislich. Aber wahrſcheinlich hatte der Pythagoräer Sotion, der viel Einfluß auf ſein jugendliches Gemüth gehabt hatte, ein gewiſſes theoretiſches Intereſſe für die Fortdauer der Seele erregt [64]), und darum legte er einiges Gewicht auf die

63) Seneca *Epist.* 77. Sed ego, inquit, vivere volo, qui multa honeste facio; invitus relinquo officia vitae, quibus fideliter et cum industria fungor. Quid? tu nescis, unum esse ex vitae officiis et mori. Nullum officium relinquis. Non enim certus numerus, quem debeas explere, finitur. Nulla vita est non brevis. — Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas; quocumque voles desine; tantum bonam clausulam impone.

64) Seneca *Epist.* 108. non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. — Non credis, läßt er den Sotion ſprechen, nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem. Nec tantum coelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per

die Allgemeinheit dieſer Ueberzeugung [65], welche die Stoiker ſonſt auch zur Verſtärkung der Beweisgründe für das Daſeyn Gottes benutzten, hier aber, weil das Syſtem dagegen ſtrebte, nicht achteten. Daher mochte die ſchwankende Ueberzeugung des Seneca entſpringen, daß er bald von der Fortdauer der Seele wie ein Platoniker ſpricht, und den Tod als den Uebergang zum eigentlichen Leben betrachtet, indem die Seele nach Ablegung der irdiſchen Hüllen, mit völlig freiem und geiſtigem Blicke die Dinge betrachten und ſelbſt zum Anſchauen der Gottheit gelangen werde [66]; bald als Stoiker den Tod für eine Auflöſung und Zurückkehr in die urſprünglichen Elemente hält [67].

Doch wir wollen nicht länger uns bei einem Manne verweilen, welcher keinen Beruf zum wiſſenſchaftlichen Anbau der Philoſophie hatte, ſondern mehr dahin ſtrebte, durch die Anwendung der Philoſophie auf das Leben ſich und andern nützlich zu werden. Und es iſt nicht zu läugnen, daß er als populärer Philoſoph bedeutende Verdienſte ſich erworben hat, vorzüglich durch ſeine ſpeciellen Sittenregeln,

per vices ire et animas per orbem agi? Magni ita crediderunt viri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, caeterum omnia tibi in integro serua.

65) Seneca *Epist.* 117. Multum dare solemus praesumtioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri; tanquam deos esse, inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est — cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium.

66) Seneca *Epist.* 102 *Consolat. ad Polybium* c. 28. *Consolat. ad Helviam* c. 8. 11. *Consolat. ad Marciam* c. 23. 24.

67) Seneca *Consolatio ad Marciam* c. 26. *Epist.* 24. 66.

regeln, durch die kräftige Darſtellung ſittlicher Beweggründe und der Tugendmittel, durch ſeine geläuterten religiöſen Begriffe, und die Beſtreitung des Aberglaubens und des unvernünftigen Götzendienſtes [67]).

Denſelben Ruhm theilten mit dem Seneca zwei Stoiker von ſehr ungleichem Stande, der eine ein Sclave und dann Freigelaſſener, der andere ein liebenswürdiger und glücklicher Kaiſer, aber beide durch ihren Charakter gleich ehrwürdige Männer. Beide tragen, nur mit weniger Prunk, mit mehr Einfalt und Herzlichkeit, eben ſo ſtrenge Sittenlehren als Seneca vor, welche ſich für die Lebenskunſt als wahr und beſeligend bewähren; aber beide erklärten ſich auch ebenfalls gegen alle Speculationen, und hielten nur das praktiſche Wiſſen, welches ſogleich ins Leben übergehen kann, für die rechte Philoſophie, ſo wie ihnen nur derjenige für einen wahren Philoſophen galt, welcher die erkannten Geſetze der Vernunft befolgt und ausübt [68]).

Epictet kennen wir als Menſch viel zu wenig. Er war aus Hyeropolis in Phrygien, ein Sclave, in deſſen Bruſt ein edler Geiſt und hoher Sinn für die Würde und die Freiheit des Menſchen ſchlug. Nachdem er von ſeinem Herrn, dem Epaphroditus, einem Liebling des Nero, freigelaſſen worden, hielt er ſich in Rom auf, und widmete ſich der Philoſophie, worin er von Rufus, einem ſtrengen Stoiker, Unterricht erhielt. Unter dem Domitian wurde er mit den übrigen Philoſophen aus Rom verbannt; er begab

67) Man ſehe beſonders ſeine Fragmente aus dem Lactanz und Auguſtin.

68) Epictet. *Enchiridion* c. 49. 51. Antoninus l. X. §. 16. VIII. § 1. I. §. 17. II. §. 17. V. §. 9. Gellius *Noct. Attic.* I. c. 2. XVII. c. 19.

begab ſich nach Nicopolis in Epirus, wo er philoſophiſche Vorleſungen hielt, von welchen ein Theil durch ſeines Schülers Arrians Bemühung ſich bis auf unſere Zeit erhalten hat. Die ſtoiſche Lehre war in denſelben in ihrer reinen Geſtalt, mit ſteter Beziehung auf Brauchbarkeit für das Leben und für die Bildung des moraliſchen Charakters entwickelt worden. Dieſe Vorleſungen hatten daher bei den Alten als Quelle der ſtoiſchen Philoſophie gleiches Anſehen mit den Schriften des Zeno und Chryſippus [69]). Das Handbuch der Lebensweisheit iſt ein kernhafter Auszug aus denſelben, den wir ebenfalls dem Arrian zu verdanken haben. Epictet erreichte ein ſehr hohes Alter; ſein Tod fällt wahrſcheinlich in die Regierung des Trajan [70]).

Die Lehren des Epictet haben weit mehr Einfalt und Natürlichkeit, als die des Seneca; ſie ſind ganz der Abdruck ſeines Charakters und Lebens. Sein ganzes Leben war harmoniſch mit den Grundſätzen, die er vortrug; er wollte nicht ſcheinen, ſondern das ſeyn, was der Menſch nach ſeiner Ueberzeugung ſeyn ſollte; und in ſeinen Lehren zeigt ſich nicht die geringſte Anwandlung von anmaßendem Stolz, keine Spur von der Sucht zu gefallen und zu ſchimmern; die Naturgemäßheit, welche nach den Stoikern der Charakter der ausgebildeten Menſchheit iſt, iſt auch das Gepräge ſeiner Lehrvorſchriften. Sein Hauptgrundſatz war: alles, was die innere Ueberzeugung, das Gewiſſen, als gut und böſe vorſtellt, als ein unverbrüchliches Geſetz zu betrachten, und ſich weder durch Luſt noch durch

69) Gellius *Noct. Attic.* XIX. 1. XV. c. 11.

70) Suidas. Gellius *Noct. Attic.* II. 18. Arrian. *Dissertat.* I. c. 9. 10. 19. 25. II. c. 6. III. c. 15. 23. IV. 1. Origenes *advers. Celsum* I. III. Simplicius *Commentar. in Enchiridion.*

durch Unluſt davon abwendig machen zu laſſen [71]). Um ſich von allen moraliſchen Vergehungen rein zu erhalten, darf man daher nur zwei Regeln beobachten: zu ertragen, was man ertragen, und ſich das zu verſagen, wovon man ſich enthalten muß [72]). Uebrigens trägt Epictet das ſtoiſche Syſtem, von allen Subtilitäten gereiniget, und ganz auf das Praktiſche bezogen, in populärer allgemein verſtändlicher Geſtalt vor, und gehet dabei von der Unterſcheidung deſſen, was in unſerer Gewalt iſt, von uns und unſerer Thätigkeit abhängt, oder nicht, aus, indem jeder Menſch, der alle Dinge nach dieſem Geſichtspunkte richtig beurtheilet, und nur dasjenige, was ſeine Perſon angehet, von ſeinem Wirken abhängt, zum Ziele ſeines Beſtrebens macht, immer froh, zufrieden und glückſelig leben könne [73]). Dieſe Unterſcheidung iſt dem ſtoiſchen Syſteme ganz gemäß, aber in wiſſenſchaftlicher Hinſicht von keinem großen Werth, denn ſie läßt ganz unbeſtimmt, was nach Naturgeſetzen geſchehen muß, und nach dem Geſetz der Vernunft geſchehen ſoll; daher auch Epictet in der Anwendung derſelben viel zu weit geht.

71) Epicteti *Enchir.* c. 50. *και παντο βελτιστον φαινομενον εστω σοι νομος απαραβατος· καν επιπονον τι, η ηδυ, η ενδοξον, η αδοξον προσαγηται, μεμνησο, ὁτι νυν ὁ αγων.*

72) Gellius *Noct. Attic.* XVII. c. 19. duo esse vitia multo omnium gravissima ac teterrima, intolerantiam et incontinentiam, quum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus, neque ferimus, aut a quibus rebus voluntatibusque nos tenere debemus, non tenemus. Itaque, inquit, si quis haec duo verba cordi habeat, eaque sibi imperando atque observando curet, is erit pleraque impeccabilis vitamque vivet tranquillissimam. Verba duo haec dicebat *ανεχ και απεχ.*

73) Epicteti *Enchiridion.* c. 1. 2.

Ohne uns dabei zu verweilen, zeichnen wir nur noch ſeine Anſicht von der Philoſophie aus.

Der wichtigſte und nothwendigſte Punkt der Philoſophie iſt nach ihm die Anwendung der Lehrſätze, z. B. man ſoll nicht lügen; der zweite, der Beweis der Lehrſätze, z. B. warum man nicht lügen ſoll; der dritte, die Regeln des Denkens, wodurch jene Beweiſe ihre überzeugende Form erhalten oder die Unterſuchung, was ein Beweis, was eine Folge, was Widerſpruch, Wahrheit und Falſchheit iſt. Das dritte iſt nothwendig wegen des zweiten, das zweite wegen des erſten. Bei dem erſten, als dem Hauptzweck der Philoſophie, könnte man ſtehen bleiben. Gewöhnlich aber kehrt man die Ordnung um, man verweilt bei dem dritten, und vernachläſſiget das erſte, und daher lügt man wohl, iſt aber immer mit dem Beweiſe, daß man nicht lügen dürfe, bei der Hand 74).

Von der anziehendſten Geſtalt erſcheint der Stoicismus bei dem philoſophiſchen Kaiſer Antonin, welcher der Menſchheit und der Fürſtenwürde ſo viel Ehre machte. Sein gebildeter Geiſt hatte das ſtoiſche Syſtem als eine Lehre für das Leben, nicht für die Schule, mit inniger Lebendigkeit ergriffen, und ſein wahrhaft menſchlicher Charakter, ſein religiöſer Sinn und ſeine Humanität gaben dem Ganzen ein eigenes hervorſtechendes Gepräge. Ohne den weſentlichen Geiſt des ſtoiſchen Syſtems aufzuopfern, und den ſtrengen moraliſchen Grundſätzen etwas zu vergeben, verbindet er mit denſelben in der Anwendung mehr Milde und Toleranz in Beurtheilung der nicht nach denſelben Grundſätzen lebenden Menſchen, mehr Nachſicht mit den Fehlenden, mehr Liebe und Achtung für die Menſchheit in jedem Individuum des Menſchengeſchlechts. Bei aller Richtigkeit, in welcher alle Dinge in Ver-

74) Epicteti *Enchiridion* c. 51.

Vergleichung mit dem Ideale der Vernunft von wahrer Größe erſcheinen. fordert er doch von dem Menſchen keine Verläugnung eines menſchlichen Gefühls und Triebes, ſondern nur die Veredlung deſſelben durch die Vernunft. Die theoretiſchen Behauptungen des Syſtems von einem vernunftigen Geiſte, welcher die Seele des Alls iſt, welche hier und da unter dem Praktiſchen durchſchimmern, braucht er nur zur Befeſtigung moraliſcher Grundſätze und zur Belebung der allgemeinen Menſchenliebe; der Menſch ſoll ſich als Glied eines Ganzen, welches von einer höchſt weiſen Intelligenz regieret wird, ſich mit andern Menſchen als Kinder eines gerechten und liebevollen Vaters, alle ſeine Schickſale als weiſe Verfügungen des oberſten Geſetzgebers der Natur betrachten, und ſeinen Privatwillen dem unveränderlichen Willen des Einen höchſt weiſen Weſens unterwerfen. Dieſe religiöſe Anſicht der Welt und der Menſchen liegt zwar in dem ſtoiſchen Syſtem überhaupt, aber ſie iſt doch mehr hervorgehoben durch die eigne Denkart des Antonin, und hat dadurch etwas ungemein Herzliches erhalten. Auch iſt eine Folge davon, daß er, ſo wie auch Epictet, weit weniger dem Selbſtmorde das Wort redet; beide verlangen nur eine der Vernunft angemeſſene ruhige Ergebung in den Willen Gottes, eine furchtloſe Erwartung des Todes, ein fleißiges Andenken an denſelben, als ein moraliſches Uebungs- und Stärkungsmittel.

So hatte die ſtoiſche Philoſophie in dieſem Zeitraume eine durchgängige praktiſche Tendenz angenommen; man war, ohne den Hang zu Speculationen in ſeine gehörigen Schranken gewieſen zu haben, von ſelbſt größtentheils von unfruchtbaren Grübeleien zurückgekommen; und obgleich dieſe einem Stoiker das Gebiet des menſchlichen Wiſſens im geringſten nicht erweiterten, ſo war es doch in jenen

Zeiten

Zeiten kein geringes Verdienſt, daß ſie eine ſo geſunde Nahrung für den Verſtand und das Herz bereiteten, ohne den Hang zur Schwärmerei und zum Aberglauben zu befordern.

Wir übergehen die übrigen Stoiker, welche mehr durch ihr Leben oder praktiſchen Unterricht, als durch wiſſenſchaftliches Forſchen ſich um die Menſchheit verdient machten, den Athenodorus, Annäus Cornutus, Cajus Muſonius Rufus, Dio Chryſoſtomus, Euphrates, Baſilides, welcher als Lehrer des philoſophiſchen Kaiſers Antoninus gerühmt wird, und in der Logik manche eigenthümliche Behauptungen hatte [75]), und andere.

III. Peripatetiker.

Die Seltenheit und Dunkelheit der Schriften des Ariſtoteles hat einen entſcheidenden Einfluß auf das Schickſal dieſer Philoſophie gehabt. Denn die meiſten Peripatetiker beſchäftigten ſich, nachdem die Werke dieſes Philoſophen mit des Apellicon Bibliothek nach Rom gekommen waren, mit der Vervielfältigung der Abſchriften und Erklärung der einzelnen Bücher. Ein anderer Theil der Peripatetiker widmete ſich bloß dem Vortrage der Ariſtoteliſchen Lehre in Athen und an andern Orten. Von beiden Klaſſen war wenig für die Erweiterung oder wiſſenſchaftliche Vervollkommnung der Wiſſenſchaft zu erwarten; denn ſie erhoben ſich ſelten über den Geſichtspunkt und Geſichtskreis des Ariſtoteles, ſondern ſchränkten ihr Nachdenken bloß

75) Eusebius *Chronicon* Jahr 2165. Sextus Empiric. *advers. Logic.* VIII. §. 258. ὁρισμοι δε ὡς εισι τινες οἱ αναιρουντες την ὑπαρξιν των λεκτων, και αχ οἱ ἑτεροδοξοι μονον, ὡς οἱ Επικουρειοι, αλλα και οἱ Στωικοι, ὡς ὁ περι τον Βασιλειδην, ὁς εδοξε μηδεν ειναι ασωματον.

bloß auf die Erklärung oder Erläuterung ſeiner Gedanken ein. Ihr Verdienſt beſtehet hauptſächlich darin, daß ſie durch die Auslegung und Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, durch die Vergleichung derſelben mit den Behauptungen anderer Denker, zuweilen auch durch die Bearbeitung mancher beſondern Gegenſtände, den Sinn für philoſophiſche Unterſuchungen erhielten und die logiſche Reflexion übten.

Die Commentatoren des Ariſtoteles waren an Geiſtesgaben und philoſophiſchem Geiſt ſehr ungleich; und demnach mußten ihre Schriften über den Ariſtoteles auch von verſchiedenem Werthe ſeyn. Sie theilen ſich aber in zwei Hauptklaſſen. Einige haben ſich die Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ohne ſie mit fremden Ideen zu vermiſchen, zum Zweck geſetzt. Andere hingegen gingen auf Vereinigung der Philoſopheme des Ariſtoteles mit andern ihnen entgegengeſetzten aus; obgleich nicht alle auf einem und demſelben Wege, indem bald Ariſtoteles Syſtem andern, oder dieſe jenem angepaßt und genähert wurden. Da dieſe Commentatoren keinen Schritt über das, was Ariſtoteles behauptet hatte, oder ihnen behauptet zu haben ſchien, hinaus gingen, und nur in der weitern Auseinanderſetzung und Erklärung der Ariſtoteliſchen Sätze ihren ganzen Werth ſetzten, ſo ſind ſie nicht weiter für die Geſchichte der Philoſophie wichtig, als in ſofern ſie etwa eine eigne Idee hatten, und dieſe mit den Ariſtoteliſchen verſchmelzten, ſo daß ſie in der Folge, als Ariſtoteles die Dictatur in der gelehrten Welt erhalten hatte, nicht ohne Einfluß blieben; oder in ſofern ſie, beſonders die ſynkretiſtiſchen, mehrere Bruchſtücke aus den Denkmälern der ältern Philoſophen retteten. Es iſt daher auch für unſern Zweck hinreichend, ihre Namen bloß zu nennen. Reine Peripatetiker waren Andronikus Rhodius, Nicolaus Damascenus, Xenarchus aus Seleucia,

Ale-

Alexander Aegäus, Adraſtus, Alexander Aphrodiſäus; Synkretiſtiſche Peripatetiker, Ammonius von Alexandrien, der Lehrer des Plutarchus, Ammonius Saccas, Porphyrius und mehrere Platoniker.

Dieſe Art, die Philoſophie des Ariſtoteles zu erklären, ſtimmte übrigens ganz genau zu der Denkart dieſer Zeiten. Ohne ſelbſtſtändige Erforſchung des menſchlichen Gemüths, ohne freies Nachdenken über die wichtigen Aufgaben, welche den Inhalt der Philoſophie ausmachen, hielt man ſich an die Reſultate, welche die großen Denker der vorhergehenden Periode darüber aufgeſtellt hatten, in der Ueberzeugung, daß ſie das ganze Gebiet des menſchlichen Wiſſens ausgemeſſen, die Summe alles Wahren erſchöpft, und nichts mehr zu erforſchen und zu erfinden übrig gelaſſen hätten. Man hielt das Gebiet des philoſophiſchen Wiſſens für geſchloſſen, und in demſelben nur noch für die Verdeutlichung und Erklärung etwas zu thun übrig. Dieſe Denkart hatte ſich ſeit der Zeit gebildet, da in Athen, und in der Folge auch zu Alexandrien, beſtändige Schulen für die vier Hauptparteien der Philoſophen, die Platoniker, Ariſtoteliker, Stoiker und Epikuräer, entſtanden waren, welche unter der Regierung des Kaiſers Antonin ſogar öffentliche Sanction erhielten; ſie mußten dann ſchon ihres Berufs wegen die Exiſtenz, das Anſehen und die Ehre ihres Syſtems erhalten, wozu ſie weiter nichts brauchten, als die Lehren des Stifters deutlich vorzutragen und zu vertheidigen, wobei die vergleichende Rückſicht auf andere Syſteme ſchon ein verdienſtliches Werk war.

Die Vernunft wirkte alſo in dieſen Zeiten nicht mehr frei und ſelbſtſtändig, ſondern nur an dem Gängelbande fremder Auctorität. Als wenn man ſich nicht Kräfte genug zutraute, ging man nur den Fußſtapfen eines Führers nach, und was dieſer geſagt, gedacht und gelehrt hatte, das wieder-

Anſehen des Ariſtoteles zu feſt gegründet war, und das Bedürfniß eines Syſtems philoſophiſcher Erkenntniß in Regſamkeit erhielt; daß bei dem allgemeinen Mangel eigener Energie des Geiſtes ein Führer nothwendig war; daß die Erklärer des Ariſtoteles, doch jeder auf ſeine eigene Art, einigen Geiſtesantheil an demſelben ſich erwarben, und durch irgend eine Eigenthümlichkeit, wenn auch von ſehr ungleichem Werthe, das Intereſſe zu gewinnen ſuchten: ſo wird man ſich dieß Factum weniger befremden laſſen.

Unter dieſen genannten Männern zeichnete ſich nur ein einziger Denker, Alexander Aphrodiſäus, nicht allein durch die gründliche Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, welche bis auf die ſpäteſten Zeiten als die Norm des echten Peripatetismus betrachtet wurde, ſondern auch durch gründliche Unterſuchung des Verhältniſſes der Freiheit zum Schickſal aus. Er beſtreitet darin hauptſächlich die Lehre der Stoiker von dem Fatum, als einem allgemeinen Determinismus, mit welchem die Freiheit und Moralität nicht beſtehen kann, auf eine zwar nicht ganz befriedigende Weiſe, jedoch mit ſo viel Scharfſinn und Deutlichkeit, daß ſeine Schrift in dieſer Rückſicht Epoche macht, welche auch durch manche andere ſehr helle Anſichten, beſonders über Tugend und Zurechnung, und überhaupt durch die für die damaligen Zeiten abſtechende Nüchternheit in der Entfernung alles Schwärmeriſchen merkwürdig iſt. Wir werden uns daher etwas bei ihr verweilen.

Die Stoiker behaupteten ein Fatum, das iſt, einen allgemeinen Cauſalnexus, daß nichts geſchiehet, was nicht als Folge durch etwas Vorhergehendes beſtimmt worden, und ſie ſuchten mit dieſer urſachlichen Verknüpfung die Freiheit der Willkür in Harmonie zu bringen, ſo daß weder ein zufälliges Ungefähr die Reihe der Bedingungen unterbreche, noch durch Naturmechanismus die Perſönlichkeit

und

und moraliſch: Selbſtbeſtimmung des Menſchen aufgehoben werde. Allein, aller ihrer Bemühungen ungeachtet, konnten ſie den Fatalismus nicht aus ihrem Syſteme verbannen, und ihre einzige Ausflucht, daß die menſchlichen Seelen nicht auf einerlei Art von den Außendingen beſtimmt werden, ſondern nach ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit und Kraft das Fatum bald eine hinreichende und überwältigende Kraft über ſie ausübt, bald aber ſelbſt modificiret und gebrochen wird, warf ſie wieder in die Schlingen des Fatalismus zurück. (Man ſehe 4 B. S. 297 f.) Die Hauptfrage: ob alle Begebenheiten der Welt eine ununterbrochene Reihe ausmachen, welche durch die oberſte Weltурſache bedingt iſt, ſo, daß nichts möglich iſt, was nicht in dem Zuſammenhange dieſer Reihe durch das Urweſen beſtimmt worden, übergehet Alexander ganz mit Stillſchweigen, und ſuchet nur den Begriff von dem Fatum mit dem Ariſtoteliſchen Syſtem in Uebereinſtimmung zu bringen. Nach der von Ariſtoteles aufgeſtellten Claſſification der Urſachen, iſt das Fatum eine nach Zwecken wirkende Urſache, alſo einerlei mit der Natur. Alles was geſchiehet, iſt durch die Natur des Einzelnen und des Ganzen beſtimmt, daß es ſo und nicht anders erfolgt; aber die Natur verfehlt auch zuweilen ihren Zweck, es gibt daher außer der gewöhnlichen Naturordnung auch Abweichungen von derſelben. Denn was durch die Natur geſchiehet, erfolget nicht nach einem ſolchen Geſetz der ſtrengen Nothwendigkeit, daß nach Setzung derſelben Bedingungen nur ein und derſelbe Erfolg unabänderlich erfolgte, ſondern nur nach einer Regel, welche gewöhnlich geſchiehet, aber doch Ausnahmen zuläßt, weil die Wirkung durch andere Urſachen verhindert wird [72]). Dieſer Naturzuſammenhang begreift aber

72) Alexander Aphrodis. *de fato* nach der Grotiusſchen Ueberſetzung in *Philosophorum sententiae de fato* Am-

aber die Thätigkeit der Vernunft nicht in ſich. Die Wirkſamkeit nach Zwecken iſt der gemeinſchaftliche Charakter der Natur und der Vernunft; die Vernunftthätigkeit unterſcheidet ſich aber dadurch, daß mit derſelben das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln, oder Wahlfreiheit verbunden iſt. Es wäre daher ungereimt, zu ſagen, ein Haus oder anderes Kunſtwerk ſey durch das Fatum entſtanden, denn der Künſtler hat das Vermögen, ein Kunſtwerk hervorzubringen oder nicht hervorzubringen [73]). Da nun aber Alexander ſeinen Gegnern darin einſtimmet, daß nichts ohne Urſache geſchiehet, alſo kein Zufall anzunehmen iſt; daß in der Reihe der Urſachen einen unendlichen Fortgang anzunehmen, ungereimt iſt, und man alſo auf eine letzte Urſache kommt, welche keine Bedingung vorausſetzt, da alles übrige bedingt [74]): ſo ſiehet man nicht ein, wie er eine allgemeine urſachliche Verknüpfung läugnen oder von ſich ablehnen kann. Allein man wird bald inne, daß es ihm nur darum zu thun war, die Freiheit des Menſchen zu retten,

Amstelod. 1648. p. 166. 167. Sed sunt, quae natura eveniunt, ex eorum numero, quae plerumque sic eveniunt; non tamen mera necessitate. Locum enim in istis habent et quaedam, quae praeter naturam accidunt, quod evenit, ubi natura per causam extraneam prohibetur opus suum peragere.

73) Alexander Aphrod. *de fato* p. 166. Ac quando eorum, quae ad propositum destinantur, alia fiunt natura, alia ratiocinatione, an ponendum, fatum circa utraque haec versari, ita ut omnia, quae sic fiunt, fato fieri dicantur; an circa horum alterum genus? Sed enim quae ratiocinatione fiunt, ideo videntur dici ratiocinatione fieri, quia is, qui fecit, etiam non faciendi habuit potestatem. Et quomodo non sit inconveniens dicere, domum aut lectum fato facta, aut testudinem fato temperari?

74) Alexander Aphrodis. *de fato* p. 213.

retten, welche, wie er glaubte, nicht beſtehen kann, wenn alles in der Welt ſo verkettet iſt, daß unter denſelben Bedingungen kein anderer Erfolg möglich iſt, und in der Kette der Glieder das folgende durchgängig durch das Vorhergehende nothwendig beſtimmt iſt [75]).

Daß nun mit einem ſolchen Determinismus die Moralität nicht beſtehen kann, indem alsdann der Menſch weder freie Urſache ſeiner Entſchließungen ſeyn könnte, und alſo alle Zurechnung, Belohnung und Beſtrafung, Tugend und Laſter, mit einem Wort, die moraliſche Natur des Menſchen aufgehoben würde, weil der Menſch, um als moraliſches Weſen zu handeln, Herr ſeiner Entſchlüſſe ſeyn muß: dieſes hat Alexander mit völliger Deutlichkeit ins Licht geſetzt, und dabei geläuterte Begriffe über die Natur der Sittlichkeit in Anwendung gebracht. Nur iſt ſein Begriff von der Freiheit, als der Bedingung der Moralität ſelbſt, noch nicht beſtimmt genug, und er würde daher, wenn man nach ſtrenger Conſequenz verfahren wollte, auf daſſelbe Reſultat führen, welches er beſtreitet.

Der Menſch, ſagt er, iſt die letzte Urſache ſeiner Handlungen; dieſes gehöret zu ſeinem Weſen. Daher

75) Alexander Aphrod. *de fato* p. 207. cum, inquam, diversimode sint causae, ex aequo tamen de omnibus illis hoc aiunt esse verum, fieri nequire, ut iisdem rebus circumstantibus, tam circa causam, quam circa id, quod ex causa fluit, aliquando certum aliquid fiat, aliquando id non fiat, aut sic et aliter fiat. Nam id si fieret, tum futuram aliquam sine causa motionem. p. 195. Non enim semper, quae ex causa fiunt, extra se causam habent, cur sint; dicitur enim aliquid esse in nostra potestate ob ius illud, per quod nos talium dominium habemus, non autem externa aliqua causa: et ista sic sine causa oriri dicuntur, ut tamen a nobis causam habeant.

Daher werden andere Dinge in ihrem Wirken durch äußere Urſachen beſtimmt; der Menſch aber ſtehet nicht immer unter dem Einfluß der Naturnothwendigkeit, ſondern kann ſich auch ſelbſt frei und unabhängig zu ſeinem Handeln beſtimmen [76]). Hierauf beruhet ſeine Freiheit. Man muß aber Willkür und Freiheit unterſcheiden. Willkür iſt überhaupt die Cauſalität durch Vorſtellungen, oder das Beſtimmtwerden durch Empfindungen und Begehrungen, welches nicht allein bei Menſchen, ſondern auch bei Thieren Statt findet. Hängt aber dieſer beſtimmende Einfluß der Vorſtellungen von der Wirkſamkeit der Vernunft, alſo von eigener Ueberlegung und Beurtheilung ab, dann handelt der Menſch nicht allein willkürlich, ſondern auch frei [77]). Denn durch die Vernunft beſtimmt er, was zu thun und nicht zu thun ſey, er hat es in ſeiner Gewalt, dem Antriebe der Empfindungen und Begehrungen zu widerſtehen, und ihre Cauſalität aufzuhalten oder zu geſtatten. Daher iſt die Vernunft eigentlich der Grund der freien Cauſalität des Menſchen, oder welches eben ſo viel iſt, des Vermögens zu handeln und nicht zu handeln [78]). Auch hat der Menſch nicht

76) Alexander Aphrod. *de fato* p. 195.

77) Alexander Aphrod. *de fato* p. 191. Libertas agendi non in eo sita est, quod ubi visio accidit animanti, id animans vi suapte cedat viso, et appetitione moveatur ad id, quod sibi obversatur; sed possit id forte efficere ac probare, actionem esse sponte susceptam — Sponte enim fit, quod fit approbatione non extorta; libere vero, quod ex approbatione secuta rationem et iudicium.

78) Alexander Aphrod. *de fato* p. 192. At in sua potestate habere quae faciat, id vero hominis proprium. Nam eo ipso est rationis particeps, quod in se habeat rationem visorum, quae ipsi accidunt, omniumque agendorum ac non agendorum iudicem et

nicht allein das Vermögen zu überlegen, ob er handeln ſoll oder nicht; ſondern er kann auch dieſe Ueberlegung nach mehrern Rückſichten anſtellen; bald iſt die Sittlichkeit, bald das Annehmliche, bald das Nützliche der Hauptpunkt, nach welchem unterſucht wird, ob dieſes gethan oder gelaſſen, ſo oder anders gehandelt werden ſoll. Nachdem nun das Eine oder das Andere der Beſtimmungsgrund der Ueberlegung iſt, nachdem ſind auch die daraus entſpringenden Entſchlüſſe und Handlungen von verſchiedener Beſchaffenheit 79).

Daß nun dieſe Freiheit zu handeln, die Grundbedingung des ſittlichen Verhaltens ſey, beweiſet Alexander treffend. Denn ohne dieſe Freiheit findet keine Zurechnung, kein Lob noch Tadel, keine Belohnung oder Beſtrafung ſtatt; es würde eine gänzliche Verwirrung der moraliſchen Begriffe erfolgen, und alles Streben nach Tugend entkräftet werden. Welcher Menſch würde ſich noch ein Ziel vorſetzen, welches mit Mühe und Anſtrengung zu erringen iſt, wenn er in der Hand des Fatums nur bloße Maſchine und Mittel wäre. Oder wie könnte die Erwerbung der Tugend dem Menſchen als ein Act der Freiheit zugerechnet werden, da es gegen alle ſittliche Begriffe bloß als ein Geſchenk der Natur oder einer fremden Cauſalität müßte betrachtet werden, ob einer tugendhaft oder laſterhaft iſt? Dann hätte die Vorſtellung des Geſetzes keinen wirkſamen Einfluß; Er-

et repertricem. — Ratione uti nihil est aliud, quam principium esse suarum actionum — hoc autem idem valet, quod in se principium habere aggrediendi aliquid vel non aggrediendi.

79) Alexander Aphrod. *de fato* p. 195. deligimus enim ea, quae deligimus, nunc quidem propter honestum, nunc vero propter id, quod suave est, saepe et propter utilitatem, et ex his non eadem fluunt effecta.

Ermahnungen, Belohnungen und Strafen könnten nicht als Beweggründe wirken [80]).

Nach dieſer Widerlegung des Fatums, welche ſich auf den Satz ſtützt, daß die Annahme deſſelben mit evidenten Wahrheiten ſtreitet, entkräftet er auch die von den Stoikern dafür angeführten Gründe, welche darum einer Anführung werth ſind, weil ſie theils die Kenntniß des Stoicismus vervollſtändigen, theils weil ſie beweiſen, daß die Streitigkeiten über Freiheit und Nothwendigkeit ſchon damals wie in den neuern Zeiten mit theologiſchen Sätzen zuſammenhängen [81]). Alexander führet drei Gründe an, welche alle apagogiſch ſind; zwei entfernen die von den Gegnern des Fatums abgeleiteten Folgerungen gegen die Moralität, einer macht das Fatum zur Bedingung der Allwiſſenheit Gottes, und ſchließt aus der Aufhebung derſelben auf die Realität des Fatum.

Der erſte Beweis beſtehet aus folgendem Kettenſchluſſe. Wenn es ein Fatum gibt, ſo iſt alles beſtimmt; iſt alles beſtimmt, ſo iſt auch jedwedem ſein Loos oder Zuſtand beſtimmt; iſt dieſes, ſo gibt es eine beſtimmte Austheilung des einem jeden gehörigen Zuſtandes; iſt dieſes, ſo muß es ein Geſetz geben; iſt dieſes, ſo muß es eine unfehlbare Vernunft geben, welche gebietet, was zu thun iſt, und verbietet, was zu unterlaſſen iſt; nun werden böſe Handlungen verboten, gute geboten. Es folgt alſo nicht aus dem Fatum, daß das Rechtthun und Unrechtthun unmöglich ſey, vielmehr wird die Wahrheit gegründet, daß Tugend

80) Alexander Aphrod. *de fato* p. 215 seq.

81) Wir haben dieſe Gründe für das Fatum nicht bei dem Zeno mit angeführt, weil ſie wahrſcheinlich ſpätern Urſprungs ſind, da ſie zum Theil ſchon auf die dagegen gemachten Einwürfe Rückſicht nahmen, obgleich nicht ausgemittelt werden kann, in welches beſtimmte Zeitalter ſie gehören.

Tugend und Laſter einander entgegengeſetzt ſind, daß Tugend lobenswürdig, das Laſter verabſcheuungswürdig ſey, und ſomit auch jede andere moraliſche Wahrheit [82]). Der Hauptſatz, auf welchem die ganze Schlußreihe beruhet, wenn es kein Fatum gibt, ſo gibt es kein Geſetz, iſt ſo unbeſtimmt ausgedrückt, daß die Folgerung nur hittweiſe angenommen ſcheint. Daher konnte Alexander mit allem Recht das Gegentheil ableiten, vorausgeſetzt, daß unter dem Fatum eine abſolute Naturnothwendigkeit und unter dem Geſetz ein Geſetz der Vernunft verſtanden werde. Denn da iſt es ganz richtig, daß ein ſolches Geſetz für die Freiheit nur unter der Bedingung gebietet und verbietet, daß demſelben aus freiem Entſchluſſe Folge geleiſtet, die Uebertretung deſſelben aber als Verſchuldung beſtraft werden könne; eine Bedingung, welche mit einem ſolchen Fatum ſtreitet.

Eben ſo unzuſammenhängend und unkräftig iſt der zweite Beweis: Wenn es kein Fatum gibt, ſo gibt es keine ſolche Weltregierung, welche durch nichts eingeſchränkt und gehindert werden kann. Iſt dieſes, ſo exiſtirt keine Welt; exiſtirt keine Welt, ſo exiſtiren auch keine Götter. Gibt es aber Götter, ſo ſind ſie gut; ſind ſie gut, ſo gibt es Tugend, und folglich auch Weisheit, als die Erkenntniß deſſen, was zu thun und nicht zu thun iſt. Nun ſoll man Gutes thun, und das Böſe laſſen; daraus folgt alſo, daß

82) Alexander Aphrod. *de fato* p. 233. Non potest esse tutum ut non destinatum aliquid, nec si est destinatum aliquid, non esse sors, nec si est sors, non esse sortis distributio, nec si est sortis distributio, non esse lex, nec si est lex, non esse recta ratio, iubens quae facienda, quae non facienda prohibens etc.

daß, wenn nicht alles nach dem Fatum geſchiehet, weder recht noch unrecht gehandelt wird [83]).

Der dritte Beweis. Es iſt vernünftig anzunehmen, daß die Götter alles Zukünftige wiſſen; iſt dieſes, ſo muß man auch annehmen, daß alles nothwendig durch vorhergehende Gründe beſtimmt werde. Denn was nicht auf dieſe Art erfolgt, daß es in dem Vorhergehenden ſeinen zureichenden Grund hat, iſt zufällig, kann geſchehen oder nicht geſchehen, ohne Widerſpruch; dann iſt es aber auch kein Gegenſtand einer gewiſſen Erkenntniß [84]). Dagegen raiſonniret Alexander folgendergeſtalt: Wenn eine ſolche Erkenntniß des Künftigen möglich iſt, ſo muß ſie der Gottheit unſtreitig zukommen; da ſie aber unmöglich iſt, ſo kann ſie auch der Gottheit vernünftiger Weiſe nicht beigelegt werden. Denn was an ſich unmöglich iſt, iſt es auch für die Gottheit. Daß die Diagonale einer der Seiten gleich ſey, oder daß zweimal zwei die Summe von fünf gebe, oder das Geſchehene ungeſchehen ſey, iſt auch für die Gottheit eine Unmöglichkeit. Erkennt aber die Gottheit wirklich das Zukünftige, Zufällige, ſo muß ſie es als ſolches erkennen; das Gegentheil aber würde folgen, wenn durch das Vorherwiſſen die Natur des Zufälligen umgeändert würde, daß es nun nothwendig erfolgte [85]).

Alexan-

83) Alexander Aphrod. *de fato* p. 239. Si non fato fiunt omnia, non est mundi gubernatio talis, quae prohiberi impedirique nequeat. Quod si hoc ita se habeat, non est mundus. Si mundus non est, nec Dii sunt. Si verò Dii sunt, sunt boni, si boni sunt, est virtus, si est virtus, est et prudentia, si est prudentia, est ergo cognitio rerum faciendarum et non faciendarum; faciendae autem sunt actiones, quae recte se habent, non faciendae vero eae, in quibus peccatum est. Sequitur ergo, nisi fato fiant omnia, nihil recte fieri, nihil peccari.

84) Alexander Aphrod. *de fato* p. 221.

85) Alexander Aphrod. *de fato* p. 221. Nam si natura

Alexander gehet in ſeinem Raiſonnement von der Natur der Sittlichkeit, welche Freiheit der Willkür vorausſetzt, als dem Gewiſſen und einem Factum der Vernunft aus, und in dieſer Rückſicht haben ſeine Gründe gegen das Fatum eine ſiegreiche Gewalt; aber die theoretiſchen Gründe und das Intereſſe, welches das Fatum des Syſtems von einem allgemeinen Cauſalzuſammenhange aller Begebenheiten in der Welt für die Speculation hat, ziehet er faſt gar nicht in Betrachtung, und darum fehlt ſeinen Gründen das entſcheidende Uebergewicht, welches alle fernere Bemühungen, eine andere Ueberzeugung zu ſuchen, gleich in der Wurzel erſtickt.

IV. Pythagoräer.

In dieſen Zeiten der Schwäche und Unfruchtbarkeit der Geiſteskraft, da kein eigenthümliches und ſelbſtſtändiges Produkt des forſchenden Geiſtes mehr zum Vorſchein kam, ſondern nur Nachahmung und Wiederholung älterer Gedankenſyſteme die einzige Beſchäftigung derjenigen Männer war, welche nicht von dem allgemeinen Strudel der Gedankenloſigkeit und unedlen Zerſtreuung fortgeriſſen wurden, kam auch die Reihe wieder an das Pythagoräiſche Syſtem, und es erhielt durch die Vereinigung mehrerer Zeitumſtände ein Anſehen, von dem man vorher nichts geahndet hatte. Die Strenge und Reinheit der Sitten, der religiöſe Geiſt, welche in dem Leben des Pythagoras ſo ausgezeichnet hervorſtechen, erregten neues Intereſſe für

natura rerum id capiat, neminem magis credibile est ventura nosse quam deos; at cum futura talem praedictionem praesensionemque non capiant, ne dii quidem credi debent nosse, quae nosci nequeunt. Quae enim omnino per naturam fieri nequeunt, ea etiam apud deos eam servant naturam.

dieſes ſittenverderbten Mannes Leben und Lehre, theils durch den Contraſt mit dem Sittenverderben, theils durch nahe Berührung der damals herrſchenden Denkart. Die ſtrengere Sittenlehre, welche Pythagoras befolgt und zur Norm ſeines Ordens gemacht hatte, verbunden mit der frugalen Lebensart, worauf jene zum Theil ſich gründete, bot für jene verdorbenen Zeiten, wo Schwelgerei, Luxus und Niederträchtigkeit das menſchliche Geſchlecht großentheils verdorben hatten, das Bild einer vollkommenern Menſchheit dar, nach welcher ſich die edlern Menſchen ſehnten. Zwar ſtellte auch die Stoa ein Ideal dieſer Art, und zwar noch ein höheres dar; aber je erhabener es war, deſto weniger konnte man hoffen, es zu erreichen. Welcher Menſch wagt es, ein vollkommener Weiſer zu werden, welcher Gott in allem, die Unendlichkeit der Exiſtenz ausgenommen, gleich iſt? Und wie ſchwer iſt nicht der Weg, der dahin führet, eine völlige Leidenſchaftloſigkeit und Verläugnung der ſinnlichen Natur? Die Pythagoräiſche Lebensweiſe machte keine ſolche Forderungen, nur Mäßigung der Begierden und Leidenſchaften, zur Herſtellung eines ſchönen Ebenmaßes in dem Innern des Menſchen [86]). Wenn die Einſchränkung der Willkür und die Entſagung gewiſſer ſinnlichen Genüſſe dieſe Philoſophie weniger geeignet zur Verbreitung machten, ſo erregte der religiöſe Geiſt und die Auszeichnung in der äußern Lebensart dagegen wieder bei Manchen, welche derſelben fähig waren, einen deſto ſtärkern Enthuſiasmus [87]). Dieſer religiöſe Geiſt war von ganz anderer Beſchaffenheit, als in der ſtoiſchen Philoſophie, lebendiger, der Sinnlichkeit angemeſſener, in größerer Harmonie mit der Denkungsart des Volks, daher ſelbſt dem Aber-

86) Seneca *de brevitate vitae* c. 14. *Epist.* 64.

87) So hatte ſich ſelbſt Seneca in ſeinen jüngern Jahren durch den Sotion für die Enthaltung von den Fleiſchſpeiſen einnehmen laſſen. *Epist.* 108.

Aberglauben nicht entgegen, und was vorzüglich von Einfluß ſeyn mußte, den Glauben an Unſterblichkeit begünſtigend. Für eine gewiſſe Klaſſe von Menſchen mußte aber das Leben, das Anſehen und ſein folgenreiches Wirken die größte Anziehungskraft haben. Die vielfältig erdichteten Mährchen von ſeinen Wundergaben und Wunderwirkungen mußten in jenen Zeiten und zumal unter weniger gebildeten Völkern um deſto mehr Glauben finden, je mehr der Wunderglaube mit der Schwäche der Vernunft ſich verbreitet hatte, und je ſchwieriger es war, die Ereigniſſe ſo entfernter Zeiten zu unterſuchen und die Glaubwürdigkeit der ſie erzählenden Schriftſteller nach ſichern Regeln zu würdigen; je mehr Wahres und Erdichtetes in eine ſchwer zu ſondernde Maſſe zuſammengefloſſen war, und das Unglaubliche ſelbſt durch das damit verbundene Geſchichtliche Beſtätigung erhielt. Und das Beiſpiel des Pythagoras, der auf ſeine Zeitgenoſſen einen ſo großen, vielleicht ſelbſt auch übertriebenen Einfluß gehabt hatte, war zu verführeriſch, um nicht zu ähnlichen Verſuchen, durch verborgene Kenntniſſe und eine übernatürliche Verbindung mit göttlichen Weſen, zu reizen.

Ein Theil der neuen Anhänger des Pythagoras ging alſo darauf aus, die Sitten zu reformiren, ein anderer, der immer mehr zunehmenden Gleichgültigkeit gegen die herrſchende Religion einen Damm entgegen zu ſtellen, das Anſehen und den Glanz des Cultus wieder herzuſtellen. Dieſes letzte war wohl nicht anders zu erreichen, als durch den Glauben an Offenbarung und unmittelbare Verbindung mit den Göttern, und durch wundervolle Thaten; — welche Verſuchung für ehrgeizige Menſchen!

Wiſſenſchaftlicher Gewinn für die Philoſophie war von allen dieſen Bemühungen nicht zu erwarten, vielmehr zu befürchten, daß Schwärmerei und Aberglaube wieder

in

in philoſophiſcher Geſtalt auftreten, und den reinen Sinn für Wahrheit trüben, wenigſtens dem Forſchungsgeiſte eine falſche Richtung geben würde. Dieſes traf auch nur zu ſehr ein. Die Verbindung zwiſchen den Morgenländern und Europa, welche durch die neuen Pythagoräer geſtiftet wurde, war eine ergiebige Quelle, woraus die Schwärmerei und der Aberglaube beſtändig neue Nahrung erhielt.

Unter allen neuen Pythagorädern hat keiner einen ſo großen Ruhm und ſo großes Anſehen erhalten, als Apollonius von Tyana, einer Stadt in Cappadocien, der ſchon in früher Jugend den Pythagoras zum Muſter nahm, und wirklich auch, wenn man bei dem Aeußern ſtehen bleibt, in vielen Stücken erreichte, durch Liebe zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Entſagung aller entbehrlichen Bedürfniſſe, Enthaltung von allen thieriſchen Nahrungsmitteln, ſtrenge Keuſchheit, durch Frömmigkeit und Andacht ſich auszeichnete, und wenn man ſeinen Lebensbeſchreibern Glauben beimeſſen will, ſehr wunderbare Handlungen verrichtete, Krankheiten heilte, Dämonen austrieb, künftige Dinge vorherſagte, in den Herzen der Menſchen las, und endlich auf einmal verſchwand, ohne daß man den Ort, den Tag und die Art ſeines Todes erfahren konnte. Was das Leben dieſes Wunderthäters noch beſonders merkwürdig macht, iſt der Umſtand, daß er nur um einige Jahre früher als Jeſus geboren war und viele ſeiner Wunderthaten große Aehnlichkeit mit den von Jeſus verrichteten haben. Aber die Schriftſteller, welche ſein Leben beſchrieben haben, vorzüglich Philoſtrat, haben ihre Glaubwürdigkeit ſelbſt durch die Art der Erzählung ſo wenig gerechtfertiget, daß man mit gutem Grunde annehmen kann, daß Apollonius zwar ein Schwärmer, aber kein Wunderthäter war, wie ſie ihn ſchildern, und daß der größte Theil des Wunderbaren in ſeinem Leben eine Erdichtung iſt, welche vielleicht einen frommen Betrug zum Grunde hat. Dieſes läßt ſich

zu

zu einem ziemlichen Grad historischer Wahrscheinlichkeit erheben.

Philostrat bekam von der Kaiserin Julia, Gemahlin des Kaisers Severus, einer abergläubischen Dame [88]), den Auftrag, das Leben des Apollonius aus den Papieren des Damis mit Benutzung einiger andern Quellen zu schreiben, und er unterzog sich dieser Arbeit, um theils diesen außerordentlichen Mann, dessen Leben und Thaten nicht genug nach Verdienst bekannt geworden, in ein helleres Licht zu stellen, theils auch einige Vorurtheile gegen ihn zu zerstreuen [89]). Es war ihm darum zu thun, den Apollonius von dem Vorwurfe der Magie zu befreien, ihn aber zugleich als einen Philosophen darzustellen, der den Pythagoras noch weit übertreffe. Er bediente sich zu diesem Zwecke, außer den Schriften des Damis, welcher den Apollonius auf seiner Reise nach Indien begleitet hatte, und seit dieser Zeit sein unzertrennlicher Gefährte gewesen war, des Maximus, der nur das aufgezeichnet hatte, was während seines Aufenthalts zu Aegä vorgefallen war, und des Moeragenes, der nur eine unvollständige Lebensgeschichte aufgesetzt hatte, einiger eigenen Aufsätze des Apollonius, nämlich seiner Briefe und seines Testaments, dann aber der Nachrichten, welche er selbst in den Städten und Tempeln sammelte, wo Apollonius sich aufgehalten, und wegen seiner Thaten oder wegen des wieder in Gang und Ansehen gebrachten Tempeldienstes, vor-

88) Spartianus *vita Severi* c. 3. *Caracallae* c. 9. 10.

89) Philostratus *de vita Apollonii*, Ausgabe von Olearius, Leipz. 1709. 1 B. 1 — 3 K. αδελφα γαρ τουτοις (nämlich Pythagoras und Empedokles) επιτηδευσαντα Απολλωνιον και θειοτερον η ὁ Πυθαγορας τῃ σοφιᾳ προσελθοντα, τυραννιδων τε ὑπεραραντα, και γενομενον κατα χρονους ουτ' αρχαιους ουτ αν νεους, ουπω οἱ ανθρωποι γινωσκουσιν απο της αληθινης σοφιας, ἡν φιλοσοφως τε και ὑγιως επησκησεν, αλλ' ὁ μεν το, ὁ δε το επαινει του ανδρος.

vorzügliche Hochschätzung genossen hatte [90]). Diese letzten Nachrichten mögen, nach dem eigenen Geständniß des Philostratus, den größten Theil der Wundergeschichten ausgemacht haben [91]).

Diese Quellen, woraus Philostratus die Lebensgeschichte des Apollonius geschöpft hat, können nicht für rein und zuverlässig gehalten werden. Der Sammler sowohl als seine Gewährsmänner sind für ihren Helden sehr eingenommen, und gehen nur darauf aus, ihn in bewunderungswürdiger Größe zu zeigen; wie unsicher Nachrichten sind, welche auf bloßes Sagen und Traditionen beruhen, ist außerdem bekannt, und sie sind es aus natürlichen Ursachen bei Heiligen am meisten. Philostratus erzählt selbst ein sehr auffallendes Beispiel davon. Ungeachtet, nach seiner Erzählung, Apollonius die Absicht hatte, seinen Tod vor aller Welt verborgen zu halten, und ungeachtet er auch wirklich meisterhaft von dem Schauplatze seines Wirkens wie ein unsichtbares Wesen abgetreten war, so hörte er doch in verschiedenen Orten, zu Ephesus, Lindus und in Kreta ganz abweichende Erzählungen von seinem Hinscheiden, eine immer abenteuerlicher als die andere [92]). Die Priester konnten außer der Verehrung ihres Heiligen mancherlei Interesse haben, wirkliche Thatsachen zu vergrößern, und selbst manche Erdichtungen hinzusetzen. Ein

90) Philostratus I. c. 2. δοκει ȣν μοι μη περιϊδειν την των πολλων αγνοιαν, αλλ' εξακριβωσαι τον ανδρα τοις τε χρογοις, καθ' ȣς ειπε τι η επραξε τοις τε της σοφιας τροποις, ὑφ' ων εψαυσε τȣ δαιμονιος τε και θειος νομισθηναι. ξυνειλεκται δε μοι τα μεν εκ πολεων, ὁποσαι αυτȣ ηρων, τα δε εξ ἱερων, ὁποσα ὑπ αυτȣ επανηχθη παραλελυμενα τȣς θεσμȣς ηδη, τα δε εξ ὡν ειπον ἑτεροι περι αυτȣ, τα δε εκ των εκεινȣ επιστολων.

91) Philostratus VIII. c. 31. ταφῳ μεν ȣν η ψευδοταφιῳ τ' ανδρος ȣδαμȣ προστυχων οιδα, και τοι της γης ὁποσον εστιν, επελθων πλειστην, λογοις δε πανταχȣ δαιμονιοις.

92) Philostratus VIII. c. 29.

Ein außerordentlicher Mann, der übernatürliche Dinge verrichtet, ſein ganzes Leben hindurch als unter dem beſondern Schutze einer Gottheit ſtehend, ſich beweiſet, einen beſondern Ruf von Frömmigkeit zu erhalten weiß, die religiöſe Verfaſſung beſtehen läßt, die Tempel, Orakel und Prieſter in ihrem Anſehen befeſtiget; ein ſolcher Mann mußte in jenen Zeiten eine erwünſchte Erſcheinung ſeyn, weil er allein die wankende Prieſterherrſchaft von dem gänzlichen Verfalle zu retten vermochte [93]). Wie hätten die Prieſter der Verſuchung widerſtehen können, einen ſolchen Mann auch nach ſeinem Tode ganz zu dem Werkzeuge ihrer Abſichten zu machen. Iſt nun der Sammler ein Mann ohne durchdringenden Verſtand, ohne kritiſchen Prüfungsgeiſt, ohne philoſophiſchen Sinn, wie ſich Philoſtrat genugſam verräth, ſo darf man aus ſolchen Quellen und auf einem ſolchen Wege nichts als einen abenteuerlichen Roman erwarten.

Drei Punkte, müſſen hier vorzüglich in Betrachtung gezogen werden. Wenn Apollonius wirklich ſeinem Leben und Thaten nach ein ſo außerordentlicher Mann war, wie ihn Philoſtrat beſchreibt, ſo ſtehet es beinahe einem Wunder ähnlich, daß er zu den Zeiten des Philoſtratus noch ein ſo unbekannter Mann war. Kein Schriftſteller erwähnt ſeiner vor dem Apulej und Lucian, kein Geſchichtſchreiber gedenkt ſeiner, da er doch keinen geringen Einfluß auf den Gang der öffentlichen Dinge, und den Veſpaſian und Titus, wie er ſich rühmte, zu Kaiſern gemacht hatte; ſelbſt ſein Proceß, ſeine Vertheidigung vor dem Domitian, und ſeine Losſprechung, welche mit ſo viel glorreichen Umſtänden verbunden war, hätte die allergemeinſte Aufmerkſamkeit erregen müſſen. Allein über alles dieſes herrſcht das tiefſte Stillſchweigen; und da dieſe Facta von der Art ſind, daß ſie

93) Man leſe nur Plinius Briefe an den Kaiſer Trajan. X. 97.

ſie an ſich ſchon wenig Glauben verdienen, ſo kann man nach dieſem Stillſchweigen wohl nicht anders, als ſie für ſpätere Erdichtungen halten. Dazu kommt nun zweitens die auffallende Aehnlichkeit einiger von dem Philoſtratus erzählten Wunder des Apollonius mit den von Jeſus verrichteten. Eine einzige Geſchichte kann hier ſtatt aller andern dienen. Als ſich Menippus mit einem ſchönen Weibe verehelichen wollte, entdeckte Apollonius unter dieſer ſchönen Geſtalt einen häßlichen blutdürſtigen Geiſt, der ihn dringend bat, er möchte ihn nicht martern und nicht zwingen, daß er geſtehen müßte, wer er ſey [94]). Philoſtrat ſetzt hinzu, dieſes ſey die berühmteſte That des Apollonius; gleichwohl waren die beſondern Umſtände, wie es ſcheint, nur allein dem Damis bekannt. Drittens in der ganzen Lebensbeſchreibung des Philoſtrats iſt gar keine Einheit. Hätte Philoſtrat die Abſicht gehabt, zu zeigen, Apollonius ſey ein Zauberer oder Mager geweſen, ſo hätte er ſeine Abſicht vollkommen erreicht. Aber ſeine Lebensbeſchreibung ſollte das Gegentheil zeigen, und den Apollonius von dieſem Vorwurfe befreien; gleichwohl enthält ſie ſo viele Begebenheiten, welche eine übernatürliche Kenntniß und Kräfte vorausſetzen, ohne daß ſie in den ganzen Context des Lebens dieſes Mannes paſſen, daß man ſich dieſes ganze Gewebe nicht anders erklären kann, als daß es aus heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt worden. Apollonius verſichert dem Damis, ſeinem Begleiter, daß er alle Sprachen verſtehe, ohne ſie gelernt zu haben, aber er bedarf eines Dolmetſchers bei den Indiern; er verſichert, alles zu wiſſen, und weiß nicht, daß er von dem Euphrates bei den Aegyptiſchen Gymnoſophiſten verleumdet worden. Die Geſchichte von der Verbindung des Apollonius mit dieſem Euphrates, einem ſtoiſchen Philoſophen, ſeine Erbitterung

94) Philostratus IV. c. 25. δακρυοντι ουκεν το φασμα, και εδατο, μη βασανιζειν αυτο, μηδε αναγκαζειν ὁμολογειν ὁ, τι εη.

bitterung über denſelben, als er glaubte, durch dieſen Mann verdunkelt zu werden, die gehäßige Schilderung von dem Charakter deſſelben, die dem Urtheil des jüngern Plinius, der den Euphrates perſönlich kannte und ſehr ſchätzte, völlig widerſpricht [94b]), iſt ſo voll von Widerſprüchen, Ungereimtheiten, und wirft ſelbſt auf des Apollonius Charakter ſo viel Schatten, daß hieraus ſchon allein die unlautere Zuſammenmiſchung des Ganzen und die hiſtoriſche Unzuverläßigkeit des Philoſtratus erhellet.

Wir ſchließen alſo nach dieſen Gründen, daß des Apollonius Lebensbeſchreibung einen ſtarken Zuſatz von Erdichtungen bekommen habe, entweder vorſätzlich oder zufällig, und im erſten Falle wahrſcheinlich zu dem Zwecke, dem ſinkenden Anſehen der heidniſchen Religion eine neue Stütze zu geben. Eine neue Beſtätigung erhält dieſe Vermuthung durch die Geſchichte des Gauklers Alexanders, welcher, wie Lucian verſichert, eigentlich durch einen Schüler des Apollonius ſeine betrügeriſche Kunſt gelernt hatte, und mit ſeinen eigennützigen Zwecken das Intereſſe der Tempel und Prieſter recht gut zu vereinigen wußte [95]). Apollonius war zwar unſtreitig ein Schwärmer, oder wie es damals hieß, ein Magus, das heißt, er trauete ſich ſelbſt gewiſſe geheime, nicht allgemein mittheilbare Kenntniſſe zu, die er theils als eine Frucht ſeiner Studien, theils als ein Geſchenk der Götter betrachtete; aber ein ſolcher Wundermann, mit einem ſolchen lächerlichen Dünkel, der ſich alle Augenblicke ſelbſt bloß gibt, kurz ein ſolcher ungereimter Mann, wie er in der Lebensbeſchreibung des Philoſtratus

94b) Plinii *Epist.* I. 10.

95) Lucianus *Alexander* 5 B. der zweiten Ausg. p. 69. ην δε ὁ διδασκαλος εκεινος και ερμοτης το γενος Τυανευς, των Απολλωνιῳ τῳ Τυανει τῳ παυ συγγενομενων, και την πασαν αυτε τραγῳδιαν εδοτων. ὁρᾳς, εξ οιας σοι δικτριβης καθρωπον λεγω.

lostratus erscheint, war er gewiß nicht. Uebrigens würden wir uns bei diesem Manne nicht so lange aufhalten, wenn er nicht der erste gewesen wäre, der den Versuch machte, die Schwärmerei an philosophische Gründe anzuschließen, und dadurch die Bahn zu den mancherlei supernaturalistischen Systemen brach, welche in der Folge dem menschlichen Verstande eine so falsche Richtung gaben.

Er hatte in seiner Jugend sich mit der Philosophie der meisten griechischen Schulen bekannt gemacht, unter allen aber die Pythagoräische, als die vorzüglichste, sich erwählt, und auch seine äußere Lebensart nach den Vorschriften derselben eingerichtet. Er genoß nur vegetabilische Nahrungsmittel, und verabscheuete das Schlachten und Opfern der Thiere, weil die Erde, welche dem Menschen zum Wohnplatz gegeben sey, ihn auch allein ernähren müsse. Die vegetabilische Nahrung hielt er aber auch für die dem Geiste angemessenste, in sofern sie die Feinheit und Schärfe der Sinne und die Kraft des Geistes stärke, um den Gang des Schicksals und das Zukünftige so klar als das Wirkliche einzusehen. Diese Reinheit und Heiterkeit des Geistes und der Sinne war nämlich die Bedingung, unter welcher ein Mensch der göttlichen Offenbarung theilhaftig werden könne, so daß er in seinem Innern, wie in einem klaren Spiegel, das Künftige anschaue [96]. Dieses ist die göttliche Mantik, welche dem Zusammenhange der Begebenheiten, dem Verhängniß folgt, nur das voraussagt, was und wie es durch Gründe bestimmt, nothwendig erfolgt, da hingegen die Magie als trügliche Kunst sich anheischig macht, selbst in den bestimmten Naturgang der Dinge einzugreifen, und denselben durch

96) Philostratus *vita Apollon.* V. c. 12. VIII. c. 7. §. 9. τουτο μοι τας αισθησεις εν αιτιᾳ τινι απορρητῳ φυλαττει, κ'ουκ εα θολερον περι αυτας ουδεν ειναι, διορᾳν τε, ὡσπερ εν κατοπτρου αυγη, παντα γινομενα τε και εσομενα.

durch Mittel, welche im Verhältniß zu dieser Absicht ungereimt erscheinen müssen, abzuändern. Da nun eine bestimmte Reihe von Veränderungen in der Welt, und in derselben jedem Menschen sein Loos bestimmt ist, so daß keine Macht etwas darin ändern kann: so ist die Magie eine Kunst des Betrugs, welche der leicht zu berückenden Einbildungskraft ein Gaukelspiel vormacht, daß das Wirkliche den Schein des Nichtwirklichen, und das Nichtwirkliche den Schein des Wirklichen gewinnet [97]).

Ob Apollonius, wie Philostrat erzählt, die große Reise nach Indien, und später nach Aegypten und Aethiopien zu den Gymnosophisten gemacht habe, ist kein sicheres historisches Factum, weil die Quellen, aus welchen Philostrat schöpfte, ziemlich verdächtig sind. Aber für unwahrscheinlich kann man sie doch auch nicht halten. Da die Sagen von des Pythagoras Reisen in diese Länder schon vorhanden waren, so konnte sich ein Mann, der den Pythagoras zu seinem Vorbilde gewählt hatte, gar wohl auf diesen Gedanken kommen. Auch erhielt sich schon lange die Sage, daß die Gymnosophisten große Weise wären, und noch später wollte Plotin nach Persien und Indien reisen, um aus jener Quelle der Weisheit seine Einsichten zu vermehren. Dieses Vorurtheil für Asien und Aegypten, als die Hauptniederlage aller Weisheit, aus welcher sie theilweise in andere Länder ausgeflossen, beweiset, daß die griechische Philosophie sich wieder dem Zustande der Kindheit näherte; beweiset, daß der Geist gründlicher Forschung sich verloren, daß man aus Ueberdruß und Uebersättigung der bisher bestandenen Systeme, und aus Be-

nem-

97) Philostratus *vita Apollon.* VIII. c. 7. §. 16. V. c. 12. VIII. c. 7. §. 3. αλλα τους γοητας ψευδοσοφους φημι. τα γαρ ουκ οντα ειναι, και τα οντα απιστεισθαι, παντα ταυτα προστιθημι τη των εξαπατωμενων δοξη. το γαρ σοφον της τεχνης επι τη των εξαπατωμενων τε θεωμενων ανοιᾳ κειται.

quemlichkeit von Außenher durch Mittheilung zu erlangen ſuchte, was nur durch angeſtrengtes Durchforſchen der Geiſtesnatur zu finden war; daß man lieber genießen und beſchauen, als denken und forſchen wollte. Hat auch Apollonius dieſe Reiſen nicht unternommen, noch durch dieſelben den Wahn von der Unübertreflichkeit indiſcher Weisheit veranlaßt (was von derſelben in des Philoſtrats Erzählung vorkommt, iſt nicht von der Art, daß es dieſe Vorurtheile begünſtigen könnte, ausgenommen bei Menſchen, denen der Verſtand vor Schwärmerei und Aberglauben ſchwindelt), ſo ſiehet man doch deutlich genug, daß ſchon vor den Zeiten der alexandriniſchen Neuplatoniker dieſer Wahn Credit erhalten haben mußte.

In der Lebensbeſchreibung des Philoſtrats äußert Apollonius oft recht vernünftige Gedanken über moraliſche und religiöſe Gegenſtände, z. B. über den Thierdienſt der Aegyptier; er behauptet, es ſey beſſer geweſen, anſtatt ſolcher Bildniſſe gar keine hinzuſtellen, denn der menſchliche Geiſt bilde etwas vortreflicheres als jede Kunſt; bei ſolchen Bildern aber verliere ſich die Fähigkeit, das Schöne anzuſchauen, und ſelbſt etwas Beſſeres unter der äußern Hülle zu ahnden [98]): über das losſprechende und verdammende Gewiſſen [99]), und mehreres, was wirklich Achtung für den Mann einflößt; aber von eigentlichen philoſophiſchen Forſchungen kommt faſt gar keine Spur vor. Jedoch findet man in dem 58 Briefe — wenn anders die Briefe des Apollonius echt ſind — die Grundzüge eines Syſtems, das man gewiſſermaßen das Vorſpiel des Spinoziſtiſchen nennen könnte. Es exiſtirt nur ein Weſen, eine Subſtanz, die urſprüngliche, welche man Gott nennen kann, die allen Dingen zum Grunde liegt, ewig und

98) Philostratus *vita Apollon.* IV. c. 19.
99) Philostrat. *vita Apollon.* VII. c. 14.

und in ihrem Wesen unveränderlich ist, durch Bewegung und Ruhe Modificationen leidet, sich ausdehnt und zusammenziehet, und dadurch das Schauspiel von Veränderungen darbietet, welches in der Welt sichtbar ist. Kein Ding entstehet und vergehet, sondern es wird nur sichtbar und unsichtbar, indem sich die Materie verdichtet oder verdünnet. Das Subject von den thätigen und leidenden Veränderungen, welche an den einzelnen Dingen erscheinen, ist keines von den Scheinsubstanzen, sondern die eine Substanz. Es ist daher ein irriger Wahn, wenn die Aeltern glauben, sie wären die wirkende Ursache von der Erzeugung eines Kindes, da sie sich doch nur leidend als Werkzeuge dabei verhalten, so wie die Erde bei den Producten, welche aus ihr hervorwachsen. Es ist Thorheit, daß man trauert und jammert, wenn ein Mensch stirbt; denn der Tod ist nichts als Zurückgang in das göttliche Wesen [100]). Es ist

100) *Epist. Apollonii* LVIII. θανατος ουδεις ουδενος, η μονον εμφασει, καθαπερ ουδε γενεσις ουδενος η μονον εμφασει. το μεν γαρ εξ ουσιας τραπεν εις φυσιν εδοξε γενεσις. το δε εκ φυσεως εις ουσιαν, κατα ταυτα θανατος: ουτε γιγνομενου κατ' αληθειαν τινος, ουτε φθειρομενου ποτε. μονον δε εμφανους οντος, αορατου τε ὑστερον, το μεν δια παχυτητα ὑλης, το δε δια λεπτοτητα της ουσιας, ουσης μεν αει της αυτης, κινησει δε διαφερουσης και στασει. τουτο γαρ που το ιδιον, αναγκη, της μεταβολης, ουκ εξωθεν γινομενης ποθεν. αλλα του μεν ὁλου μεταβαλλοντος εις τα μερη, των μερων δε εις το ὁλον τρεπομενων, ἑνοτητι του ὁλου. ει δε ειρησεται τις· τι τουτο εστι το ποτε μεν ὁρατον, ποτε δε αορατον, η τοις αυτοις γινομενον η αλλοις; φαιη τις αν, ὡς εθος ἑκαστου εστι των ενθαδε γενων, ὁ πληρωθεν μεν, εφανη δια την της παχυτητος αντιτυπιαν· αορατον δε εστιν, κενωθεν δια λεπτοτητα· της ὑλης βιᾳ περιχυθεισης εκρυουσης του περιεχοντος αυτην αιωνιου μετρου, γεννητου δε ουδαμως ουδε φθαρτου. τι δε και το της πλανης επι τοσουτον ανελεγκτον; οιονται γαρ τινες

iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ein eifriger Anhänger des Pythagoras auf dieſe Gedankenreihe kommen konnte; denn ſie läßt ſich aus Pythagoräiſchen Ideen ſehr natürlich entwickeln. Hieran ſchließt nun Apollonius, oder wem ſonſt dieſe Gedanken angehören, die Idee einer Weltordnung, welche von Gott abhängt, ſo daß nichts geſchiehet, was nicht Gottes Wille iſt, und daß alles, was geſchiehet, gut und recht iſt; die Pflicht des Tugendhaften, ſich dieſe Weltordnung gefallen zu laſſen, und dasjenige, was ihm als Individuum als individuelles Wohl erſcheint, dem allgemeinen Weltbeſten unterzuordnen. Auch die Behauptung eines unveränderlichen Schickſals paßt, wie ſchon Brucker gezeigt hat, recht gut in dieſe Ideenreihe.

Die übrigen Pythagoräer beſchäftigten ſich zum Theil beſonders mit der Erforſchung der Natur und der Heilkunde, wie Anaxilaus unter dem Auguſt, der dadurch in den Verdacht der Magie kam, und aus Italien verbannt wurde; theils mit der Zahlenlehre, als Moderatus und Nicomachus; theils mit Erklärung und Ausübung der praktiſchen Philoſophie, wie Q. Sextius, Sotion aus Alexandria, der Lehrer des Seneca, und Secundus aus Athen. Unter dieſen genannten Männern waren mehrere, welche eine Vereinigung der Pythagoräiſchen Philoſophie mit andern verſuchten. Moderatus behauptete, daß die Zahlenlehre des Pythagoras und ſeiner Schüler nichts anders als ein ſymboliſches Zeichenſyſtem geweſen ſey, wodurch ſie aus Mangel an beſtimmten Ausdrükken

τινες ὁ πεπονθασιν αυτοι, τυτο πεποιηκεναι, μη ειδοτες, ὡς ὁ γενηθεις δια γονεων γεγενηται, ουχ ὑπο γονεων, καθαπερ τε δια γης φυεν, ουκ εκ γης φυεται. παιδος τε ειδαν των φαινομενων περι ἑκαστον, αλλα μαλλον περι ἑν ἑκαστα. τυτο δε τι αν αλλο τις ειπων, η την πρωτην αιτιαν, ορθως αν ονομασειεν; ἡ δη μονη ποιειται και πασχα, παση γινομενη παντα θεος ειδιος, ονομασι δε και προσωποις αφαιρεμενη το ιδιον, αδικημενη τε.

ken die Begriffe über das Wesen der Dinge bezeichnet hätten, welche in der Folge Plato, Aristoteles und deren Schüler aus der dunklen Hülle der uneigentlichen Ausdrücke entkleidet, und nun für ihre eigne Erfindungen ausgegeben hätten. Nach dieser falschen Voraussetzung, welche jene großen Philosophen zu bloßen Nachbetern und Betrügern macht, erklärte nun Moderatus die Zahlenlehre des Pythagoras auf die Art, daß er die vorzüglichsten Ideen des Plato und Aristoteles denselben unterlegte [101]).

Wahrscheinlich war aber Moderatus nicht der erste, welcher die Platonische und Pythagoräische Philosophie zu vereinigen suchte. Denn wir finden, daß schon Platos nächste Nachfolger Speusipp und Xenokrates anfingen, manche Platonische Sätze durch Pythagoräische Formeln auszudrücken. Und da Plato die gesammte Mathematik der Philosophie gewissermaßen unterordnete, weil sie immer nur etwas Bedingtes darstellen kann, und zu ihrer Begründung selbst philosophischer Principien bedarf, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß diesen Wink Mehrere benutzten, und selbst an die Arithmetik, welche gleichsam als der allgemeine Theil der Mathematik zu betrachten ist, speculative Forschungen anschlossen, und auf diese Art eine mathemasche Metaphysik aufstellten, aus welcher in der Folge die verschiedenen speculativen Zahlentheorien und die Versuche, die Platonische und Pythagoräische Philosopheme zu vereinigen, hervorgingen.

Diese Deutung fand ungemein viel Beifall; sie gewährte müßigen Köpfen einen neuen Stoff, ihren gauklerischen

101) Porphyrius *vita Pythagorae* §. 32. 53. μη δυναμενοι τα πρωτα ειδη και τας πρωτας αρχας σαφως τῳ λογῳ παραδουναι, δια τε το δυσπερινοητον αυτων και δυσεξοιστον, παρεγενοντο επι τους αριθμους, ευσημου διδασκαλιας χαριν, μιμησαμενοι τους γεωμετρας και τους γραμματιστας.

ſchen Geiſt und Scharfſinn daran zu üben; ſie ſtellte die alten Philoſopheme in einer ſcheinbar neuen Geſtalt dar, und eröffnete wieder neue Anſichten von der Einheit und Zuſammenſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie und ſchon dieſes einzige Thema ſchloß für die müßige Speculation ein neues Feld auf, worauf Phantaſie und Verſtand einen freien Spielraum erhielt, ein luftiges Bauwerk zu unternehmen, das keinen feſten Boden hatte. Wie bald dieſes leere Phantaſieſpiel Eingang fand, ſiehet man daraus, daß ſchon der nüchterne Sextus, ſo wie der zur Schwärmerei geneigte Plutarch, dieſe Zahlenphiloſophie, die viel neuern Urſprungs iſt, für echt pythagoräiſch gelten läßt. Die Gründe dieſes Beifalls ſind nicht ſchwer zu entdecken. Die dunkle und räthſelhafte Geſtalt der Pythagoräiſchen Philoſophie, vorzüglich der Zahlentheorie, der Mangel an echten Schriften dieſer Schule, welche allein die Aufhellung derſelben vorbereiten und vollenden konnten, das Bedürfniß des Verſtandes, jedem Philoſophen einen beſtimmten Sinn, und den Worten deutliche Begriffe unterzulegen, nöthigte auf der einen Seite die ſpätern Denker, auch in der Zahlentheorie eine gewiſſe Andeutung auf beſtimmte Begriffe und Erkenntniſſe zu ſuchen. Da nun Pythagoras eben das Object und Ziel bei ſeinen Forſchungen gehabt hatte, als die folgenden Denker, wiewohl dieſe zum Theil ganz andere Anſichten und Grundſätze befolgt hatten, ſo war es in ſoweit natürlich, daß man die deutlicher entwickelten Sätze als dieſelben Reſultate betrachtete, welche in den Zahlen auf eine mehr bildliche Art angedeutet worden. Das Beſtimmtere mußte zur Erklärung des Unbeſtimmteren dienen. Die Zahlen und ihre Verhältniſſe ließen ſich als metaphyſiſche Formeln betrachten, welchen mehrere Begriffe und Sätze untergelegt werden können, da ſie keinen beſtimmten Inhalt hatten. Indeſſen ließ ſich doch das Platoniſche Syſtem, theils wegen mancher Aehnlichkeiten, theils wegen des vor-

aus-

ausgeſetzten gemeinſchaftlichen Urſprungs, noch am erſten an dieſes Zeichenſyſtem anpaſſen.

Dieſes Verfahren beruhet aber auf nichts als Willkürlichkeit, und konnte keinen wiſſenſchaftlichen Gewinn bringen. Iſt die Annahme von der Identität des Pythagoräiſchen und Platoniſchen Syſtems gegründet, ſo hat ſie nur hiſtoriſchen Werth zur Aufhellung des ältern, dunkeln und weniger entwickelten Syſtems aus dem wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkte mußte aber das Unbeſtimmtere gegen das Beſtimmtere aufgegeben, das Aeltere verlaſſen, das Neuere beibehalten werden. Dieſes iſt der natürliche Gang der wiſſenſchaftlichen Cultur. Iſt die Annahme aber grundlos, ſo hat dieſes Verfahren ſelbſt in geſchichtlicher Hinſicht den Nachtheil, daß die Verſchiedenheit beider Syſteme verwiſcht oder in Schatten geſtellt wird, und das eigentliche philoſophiſche Forſchen eine ganz falſche Richtung erhält. Denn nun wird über dem Symbol, welches zur Einkleidung der entdeckten Wahrheiten dienen ſoll, der eigentliche Gegenſtand und Zweck alles Nachforſchens vergeſſen, und anſtatt die Selbſtverſtändigung des menſchlichen Geiſtes mit ſich ſelbſt zu befördern, und die letzten Gründe aller Ueberzeugungen in helleres Licht zu ſetzen, überläßt man ſich dem regelloſen Spiel der Phantaſie im Verhüllen und Enthüllen der Wahrheit durch ſymboliſche und allegoriſche Zeichen und Deutungen, und vermehrt nicht die Summe der Erkenntniß, ſondern nur den Scheinbeſitz derſelben durch Worte und Zeichen.

Was aber dieſer Art zu philoſophiren am meiſten zu Statten kam, war der Vorſprung, welchen die Mathematik vor der Philoſophie gewonnen hatte. Arithmetik und Geometrie waren in einzelnen Theilen zu einem hohen Grade von Vollkommenheit gediehen, durch den Scharfſinn und den analytiſchen Geiſt der Griechen eben ſowohl, als

durch die Natur des Objects. Die Betrachtung der Größen und ihrer Verhältniſſe bedurfte keiner tiefſinnigen Begründung in Anſehung des objectiven Gehalts; wenn ſich ein Begriff in der Anſchauung darſtellen, oder die Anſchauung auf Begriffe bringen ließ, ſo war keine weitere Nachfrage wegen ihrer Realität nothwendig. Die Analyſe der in der Anſchauung gegebenen oder hervorgebrachten Conſtructionen konnte alſo ungehindert ihren freien Gang gehen. In dieſem Punkte ſtehet nun die Philoſophie der Mathematik weit nach; welches ſich ſchon in der Geſchichte beider Wiſſenſchaften deutlich genug offenbaret. Seit den erſten philoſophiſchen Verſuchen waren die Denker weder in den Principien noch in den Reſultaten einig; entgegengeſetzte Syſteme traten hervor, und es begannen ewige Streitigkeiten über die Frage, welches das Wahre unter denſelben ſey. Da hingegen die Mathematik ungehindert von einer Entdeckung zur andern fortging, ſo war der Wunſch, der Philoſophie durch Vereinigung mit der Mathematik daſſelbe Glück zu verſchaffen, um ſo natürlicher je weniger der wahre Unterſchied zwiſchen beiden Wiſſenſchaften deutlich aus einander geſetzt worden war. Aber die Natur beider Wiſſenſchaften widerſtrebt einer innigen Vereinbarung, ſo daß nur das ſcheinbare Vereinigungsmittel übrig blieb, die philoſophiſchen Speculationen in die mathematiſchen Zeichen einzukleiden, wozu wegen der Allgemeinheit und Leerheit am Inhalte die arithmetiſchen die paſſendſten waren. Und ſo ging dieſe Art Philoſophie hervor, welche in einer entlehnten Terminologie alle Freiheit hatte, nach willkürlichen Aſſociationen über die Gränze alles philoſophiſchen Wiſſens zu ſchwärmen.

Wie man Philoſophie und Mathematik mit einander zu vereinigen ſuchte, ſiehet man aus Jamblichs Commentar zu Nikomachus Arithmetik. Dieſer ſchreibt dem Pythagoras einen Begriff von Philoſophie zu, der urſprünglich pla-

platoniſch iſt, und in welchem der Unterſchied zwiſchen der philoſophiſchen und mathematiſchen Erkenntniß, wie ihn Plato entwickelt hatte, ſo verwiſcht iſt, daß die Merkmale der Philoſophie nun auch auf Mathematik paſſen. Die Philoſophie, ſagt er, erklärte Pythagoras für das Streben und die Liebe zur Weisheit, welche die Wiſſenſchaft der in den Dingen enthaltenen Wahrheit iſt. Unter den Dingen aber verſtand er die immateriellen, ewigen, allein thätigen, d. i. unkörperlichen Weſen, welche immer ein gleichförmiges, unveränderliches Seyn haben, um ſie von den uneigentlich ſo genannten Dingen, welche körperlich, materiell entſtanden und vergänglich, und im ſtrengen Sinne kein wahres reines Seyn haben, zu unterſcheiden [101]). Nachdem man dem Pythagoras eine Platoniſche Erklärung von der Philoſophie untergeſchoben hatte, durfte man ſich mit demſelben Rechte erlauben, dieſer ſo genannten Pythagoräiſchen Zahlenphiloſophie einen Platoniſchen Satz zum Grunde zu legen. Der Hauptſatz derſelben war nämlich: die Zahlen ſind nicht die zählbaren Objecte ſelbſt, noch in ihnen gegründet [102]). Plato hatte nämlich dieſen Satz aufgeſtellt, um den Unterſchied zwiſchen ſeinen Ideen und den Zahlen des Pythagoras zu entwickeln, und dadurch die realiſtiſche Anſicht des Pythagoras, nach welcher die Zahlen conſtitutive Principien, reale Beſtandtheile der Dinge ſelbſt ſind, verworfen [103]). In dieſer Bedeutung wurden nun

101) Iamblichus *ad Nicomachi Arithmeticam introductionem edit. Tennulii* p. 5. Φιλοσοφιαν Πυθαγορας ωνομασε πρωτος, και ορεξιν αυτην ειπεν ειναι και οιονει φιλιαν σοφιας. Σοφιαν δε, επιστημην της εν τοις ουσιν αληθειας. Οντα δε υδη και ελεγε τα αυλα και αϊδια και μονα θρητικα, ὁπερ εστι τα ασωματα.

102) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* III. § 157. ὁτε αυτα τα αριθμητα εστιν ὁ αριθμος, ὡς απεδειξαν οἱ Πυθαγορικοι.

103) Aristoteles *Metaphys.* I. c. 6. και επι ὁ μεν (Πλα-

nun die Zahlen auf eine dreifache Art zum Objecte philoſophiſcher Forſchungen gemacht. Man betrachtete ſie entweder als die letzten Principien alles Erkennbaren, ohne welche weder die gemeine noch die wiſſenſchaftliche Erkenntniß, von welcher Art ſie auch ſey, beſtehen könne; oder man ſuchte noch höhere Principien über die Zahlen hinaus in transcendenten Regionen; oder man ſuchte durch die Zahlen gewiſſe Verhältniſſe der Dinge, gleichviel ob wirklicher erkennbarer oder bloßer Gedankendinge, zu verdeutlichen und zu begründen. Die zweite Art finden wir in der Alexandriniſchen Schule, und namentlich zuerſt bei dem Plotin. Hier haben wir alſo nur von der erſten und zweiten zu handeln.

Die erſte Anſicht war urſprünglich Pythagoräiſch. Er hatte behauptet, daß die Zahlen die Principe aller Dinge ſeyen, theils weil ſich ohne Quantitätsverhältniſſe keine Objecte denken laſſen, theils weil der größte Theil aller unſerer Erkenntniß auf Verhältniſſe zurückgeführt werden kann. Jetzt, da die Pythagoräiſche Philoſophie wieder in Aufnahme kam, machte man auch mehrere Verſuche, jenen Hauptſatz derſelben zu begründen; Verſuche, welche auf die ſeit dem Pythagoras entſtandenen Syſteme Rückſicht nahmen, und ſich in dieſer Hinſicht über des Pythagoras Einſichten erhoben, in einer andern aber doch nicht

(Πλατων) τας αριθμους παρα τα αισθητα· οἱ δ' αριθμους ειναι φασιν αυτα τα πραγματα, και τα μαθηματικα μεταξυ τιθεασι. Plato *de republica* VI. S. 122. 123. Philebus S. 216. 217. Dieſes beſtätiget auch Sextus ſelbſt. Denn er erklärt den eben angeführten Satz, den er in der angeführten Stelle für pythagoräiſch ausgibt, *adversus Mathemat.* IV. §. 11. 14. für platoniſch. Wenn nun ein Schriftſteller, wie Sextus, ſich eine ſolche Verwechſelung erlaubt, was darf man nicht von andern erwarten?

nicht darthun können, wie Zahlen conſtitutive Principe der Dinge ſind, und daher wieder auf demſelben Punkte ſtehen bleiben, wo ſich Pythagoras befand.

Sextus Empirikus [104]) hat uns zwei von dieſen Verſuchen bekannt gemacht, ohne doch ihre Urheber zu nennen, welche von einer und derſelben Idee, daß man nothwendig Zahlen als Principe der Dinge annehmen müſſe, ausgehen, aber in der Art und Weiſe, wie ſie die reale Möglichkeit der Dinge aus den Zahlen ableiten, ſich von einander trennen. Die echten Naturphiloſophen, ſo ſchloß man, müſſen unterſuchen, in welches Einfache die geſammte Natur als etwas Zuſammengeſetztes ſich auflöſen laſſe, ſo wie man die Rede in ihre einfachen Beſtandtheile zu zerlegen ſucht, wenn man über ſie philoſophirt. Das Einfache iſt das Princip des Zuſammengeſetzten. Daher kann das Princip kein Ding ſeyn, welches erſcheint, denn die Erſcheinungen haben ihren Beſtand aus gewiſſen nichtſinnlichen Urſachen [105]). Das Princip muß alſo etwas Unſinnliches ſeyn. Hier gibt es aber mehrere von einander abweichende Vorſtellungsarten, indem einige die Atomen, andere Homoiomerien, andere bloß gedenkbare Körperchen für die letzten Principe der Dinge erklären. Behauptungen, welche zwar darin Wahrheit enthalten, daß ſie das Sinnliche aus dem Unſinnlichen erklären, aber darin fehlen, daß ſie das Sinnliche als etwas Unkörperliches denken. Denn nur das Unkörperliche kann letztes Element der Körper ſeyn. Es iſt nicht genug, daß man ſagt, daß die Atomen ewig und un-

104) Sextus Empiric. *adversus Mathematic.* X. §. 248 seq.

105) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 250. *το μεν αν φαινομενην ειναι λεγειν την των ὁλων αρχην, ἀφυσικον πως εστι, παν γαρ το φαινομενον εξ ἀφανων οφειλει συνιστασθαι.*

unveränderlich ſind, und ſchon darum, ungeachtet ihrer körperlichen Natur, als Principe angenommen werden müſſen; denn auch ihre ewige Natur zugegeben, ſo kann man doch in Gedanken ſie noch weiter zerlegen und ihre letzten Gründe erforſchen, ſo wie man die Welt, wenn man auch ihre Anfangsloſigkeit annimmt, doch in Gedanken als etwas Entſtandenes betrachtet, und die Gründe ihrer Einrichtung unterſuchet [106].

Was nun aber als unkörperlich, aller körperlichen Natur vorhergehend gedacht wird, iſt darum noch nicht letztes Princip zur Erklärung der Körperwelt. Denn ſo ſind z. B. die Ideen des Plato, ungeachtet ſie vor den Körpern vorausgehen, in ſofern nach ihnen alles in der Natur wird und entſtehet, doch nicht die letzten Principe der Dinge. Denn in ſofern man jede Idee für ſich betrachtet, wird ſie als Eins, in ſofern aber mehrere mit einander verbunden werden, als zwei, drei, vier u. ſ. w. gedacht, ſo daß die Zahl noch etwas höheres über die Ideen iſt, durch deſſen Theilnahme ſie erſt als Eins, Zwei u. ſ. w. beſtimmt werden. Eben ſo werden vor allen Körpern körperliche Flächen als etwas Unkörperliches gedacht; aber ſie ſind gleichfalls nicht das letzte, worauf man in dem Denken kommt; denn die Körperflächen ſetzen mathematiſche Flächen, dieſe aber Linien, die Linien aber wieder Zahlen voraus; denn die Flächen werden durch die Zahl der Linien beſtimmt, und jede Linie kann nur ſo gedacht werden, daß man von einem Punkt zu einem andern fortgehet, welches nicht möglich iſt, ohne zwei Punkte zu denken [107].

Ein anderer Beweis. Alle Dinge laſſen ſich unter einem dreifachen Geſichtspunkt denken, nämlich unter dem Geſichtspunkt der Individualität, der Entgegenſetzung und des

106) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 251.
107) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 258.

des Verhältniſſes [108]). Unter dem erſten Geſichtspunkte ſtehen für ſich beſtehende Dinge, welche ein geſchloſſenes Ganze ausmachen, ohne ſich auf Etwas anderes zu beziehen, als Menſch, Pferd: unter dem zweiten, was ſich nur durch Entgegenſetzung eines andern denken läßt, als gut, böſe, gerecht, ungerecht; unter dem dritten, was nur im Verhältniß zu einem dritten denkbar iſt, als rechts, links, oben, unten, doppelt, halb. Die beiden letzten Dinge unterſcheiden ſich dadurch von einander, daß bei den entgegengeſetzten das eine nur mit Aufhebung des andern geſetzt, oder mit Setzung des andern aufgehoben, bei den relativen Dingen aber beide zugleich geſetzt oder aufgehoben werden. Entſtehet eine Krankheit, ſo wird die Geſundheit zernichtet, iſt Geſundheit vorhanden, ſo wird die Abweſenheit der Krankheit gedacht; aber das Doppelte kann nicht gedacht werden, ohne die Hälfte, worauf ſich das Doppelte beziehet. Außerdem iſt zwiſchen entgegengeſetzten Dingen, wie zwiſchen Geſundſeyn und Krankſeyn, nichts Mittleres, wohl aber zwiſchen den relativen, z. B. zwiſchen dem Größern und Kleinern das Gleiche, zwiſchen dem zu vielen und zu wenigen das Hinlängliche. — Ueber dieſe drei Arten von Dingen muß es nun einen höhern Gattungsbegriff geben, welcher die Arten unter ſich begreift, und mit deſſen Aufhebung auch die Arten aufgehoben werden, aber nicht umgekehrt. Denn die Arten hängen von dem Gattungsbegriff, aber der Gattungsbegriff nicht von den Arten ab. Der Gattungsbegriff der für ſich beſtehenden Dinge iſt die Einheit, weil ſie für ſich beſtehet und gedacht wird. Der Gattungsbegriff der entgegengeſetzten Dinge iſt das Gleiche und Ungleiche, denn darin beſtehet das Weſen derſelben. So iſt das Weſen der Ruhe Gleichheit, weil bei derſelben weder ein Mehr noch Weniger Statt findet; Ungleich-

108) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 263. τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν κατὰ διαφορὰν νοεῖται, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν τὰ δὲ πρός τι.

Ungleichheit aber das Weſen der Bewegung, in ſofern ſie eines höhern oder kleinern Grades fähig iſt. Der Gattungsbegriff der relativen Dinge iſt das Mehrſeyn und Wenigerſeyn (ὑπεροχη, ελλειψις), denn groß, gröſſer, viel, mehr, hoch, höher wird als ein Mehrſeyn, klein, kleiner, wenig, weniger, niedrig, niedriger als ein Wenigerſeyn gedacht. Nun müſſen wir ſehen, ob nicht dieſe drei Gattungsbegriffe unter einen gemeinſchaftlichen höhern zurückgeführt werden können. Die Einheit iſt ſich ſelbſt gleich; die Ungleichheit liegt auch in dem Mehr und Weniger; denn ungleich ſind Dinge, wo auf der einen Seite mehr, auf der andern weniger iſt. Das Mehr und Weniger kann aber der unbeſtimmten Zweiheit untergeordnet werden; denn das Mehrſeyn und Wenigerſeyn wird zuerſt in Zweien angetroffen, in dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Alſo ſind die zwei höchſten Gattungsbegriffe die Einheit und die unbeſtimmte Zweiheit [109]).

Dieſe Einheit und unbeſtimmte Zweiheit ſind nun die Principe der Zahlen ſowohl als der Welt und aller in ihr befindlichen Dinge. Denn aus der Einheit entſpringt die Zahl Eins, und aus der unbeſtimmten Zweiheit vermittelſt der Einheit, Zwei (zweimal Eins iſt Zwei), und ſo fort alle Zahlen, indem Eins als beſtimmend bei aller Zahlerzeugung fortſchreitet, und die Zweiheit Zwei und ſo fort alle Zahlen erzeuget. Daher liegt in dem Eins der Begriff des Wirkenden, ſo wie in der unbeſtimmten Zweiheit der Begriff der leidenden Materie; und ſo wie durch das Eins und die unbeſtimmte Zweiheit alle Zahlen entſtehen, ſo entſtehen auch durch dieſelben alle Dinge [110]). So kann an die

109) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 263 — 276.

110) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 276. 277.

die Stelle der Einheit der Punkt geſetzt werden, denn dieſer iſt wie jene untheilbar, und das erſte Element der Linien, ſo wie die Einheit der Zahlen. Die Linie fällt unter den Begriff der Zweiheit, denn beide werden durch das Fortſchreiten von einem zum andern gedacht. Oder auf eine andere Art: Die Linie iſt eine Länge ohne Breite zwiſchen zwei Punkten. Denkt man ſich zwei Punkte in entgegengeſetzter Richtung und einen über der Mitte der zwiſchen beiden gezogenen Linie, ſo kommt die zweite Dimenſion hinzu, und es entſteht eine Fläche; ſetzt man dazu noch einen vierten Punkt von oben, ſo entſteht durch Hinzukommen der dritten Dimenſion der Umriß eines pyramidaliſchen Körpers. So entſtehen alſo vermittelſt der Zahlen Linien, Flächen und Körper [111]).

Andere aber leiten eben dieſe Folgen nicht aus zwei, ſondern aus einem Princip der Einheit ab. Ein Punkt in Bewegung bildet eine Linie, eine Linie in Bewegung eine Fläche, eine in die Tiefe bewegte Fläche einen mathematiſchen Körper; aus dieſem entſtehen die dichten Körper Erde, Waſſer, Luft, Feuer und überhaupt die Welt, welche nach harmoniſchen Verhältniſſen, die auf Zahlenverhältniſſe zurückkommen, eingerichtet iſt [112]).

Es

277. κατα ταυτα δε και οι λοιποι αριθμοι εκ τουτων απετελεσθησαν, το μεν ενος κατ περιπατητικος, της δε αοριστε δυαδος δυο γεννωσης και εις απειρον πληθος της αριθμες εκτεινουσης· οθεν φασιν, εν ταις αρχαις ταυταις τον μεν το δρωντος αιτιε λογον επεχειν την μοναδα· τον δε της πασχουσης υλης την δυαδα. και ον τροπον τας εξ αυτων υποστανται αριθμας απετελεσαν, ητω και τον κοσμον και παντα τα εν κοσμω συνεστησαντο.

111) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 278 — 280.

112) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 281 — 283.

Es iſt leicht einzuſehen, aus welchen Gründen dieſe Aufſtellung eines allgemeinen Princips, welche ſich auf Pythagoräiſche und Platoniſche Ideen gründet, bei einigen Denkern Beifall finden konnte, ſo unzureichend das Princip noch in vielen Rückſichten iſt. Denn es war die Frage nach einem Princip der Dinge, nicht der Erkenntniß überhaupt, oder der philoſophiſchen insbeſondere. In dieſer Hinſicht mußten ſich die Zahlbegriffe wegen ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit vor allen andern empfehlen. Sie ſind wirklich conſtitutive Elemente des Verſtandes, aber nicht der Dinge ſelbſt; nothendig zum Denken jedes Gegenſtandes, Bedingungen der Erfahrungserkenntniß als Momente der Thätigkeit des Verſtandes in Verbindung des unter der Form der Zeit angeſchaueten Mannigfaltigen; unter welcher Bedingung allein ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenſtände begreiflich wird. Auch darf man ſich nicht wundern, daß und warum gerade dieſe mathematiſchen Begriffe vorzüglich zur Begründung einer allgemeinen Philoſophie für tauglich gehalten wurden. Denn alles Mathematiſche, in ſofern es zur Form des Erkennens gehört, tritt in eine innige Verbindung mit dem Stoff der Erkenntniß und bildet die formalen Beſtandtheile jedes für die Wahrnehmung gegebenen Objectes. Daher die nicht leicht zu vermeidende Täuſchung, daß es nicht ſubjective, ſondern objective in jedem vorgeſtellten Dinge ſey. Die innige Verbindung der Functionen des Verſtandes mit der Form der Sinnlichkeit veranlaßt den Schein, daß die Zahlbegriffe Principe jedes Dinges überhaupt ſind.

Daß aber nun dieſe Erkenntnißacte mit den objectiven Merkmalen der Dinge verwechſelt, daß nur einige der Erkenntnißacte für die einzigen Principe der Dinge betrachtet werden, und daß hierbei nur auf das, was Object des Verſtandes iſt, nicht auf die Objecte, Bedürfniſſe und Anſichten

ſichten der Vernunft Rückſicht genommen wird, auf das Abſolute und Unbedingte, welches die Vernunft zu erforſchen ſtrebt, gar nichts berechnet iſt: dieſes macht die Unhaltbarkeit, Einſeitigkeit und Inconſequenz des Syſtemes aus. Dazu kommt noch als eigenthümlicher Fehler, daß zwiſchen dem Princip und dem, was daraus abgeleitet wird, eine zu große Kluft befeſtiget iſt, als daß je eine Theorie einen Uebergang bahnen könnte. Wie nämlich aus einem bloßen Schema der Größe oder den Zahlen den Raum erfüllende Körper entſtehen, oder wie das Nichtſinnliche, welches keinen realen Inhalt hat, ſondern nur die Form der Körper beſtimmt, einen realen Inhalt bekommt, und ſich zu dem Sinnlichen umſtalte, das iſt bloß angenommen, aber nicht erklärt worden, wie es doch hätte geſchehen müſſen, wenn das Princip wirklich ein reales Princip wäre.

Von der zweiten Art, die Zahlen ſymboliſch zu behandeln, enthalten ſehr viele Schriften nach Chriſti Geburt mehr als zu viel Beiſpiele, welche beweiſen, wie ſehr dieſe Denkart nach bloßen gemachten Analogien der Zahlen auch den Objecten, welche keine Aehnlichkeit mit Zahlen haben, gewiſſe Eigenſchaften und Verhältniſſe anzukünſteln, beliebt war. Nachdem Pythagoras angefangen hatte, den Zahlbegriffen in Rückſicht auf die Bildung neuer Größen und Größenverhältniſſe verſchiedene Grade von Vollkommenheit beizulegen, und ſie als Bezeichnungen gewiſſer Grade und Arten der Vollkommenheit und Unvollkommenheit in den Objecten zu betrachten, ging man auf dieſem Wege weiter, der dem bloßen Gedankenſpiel ſo vielen Raum verſtattete, weil man ohne große Anſtrengung des philoſophirenden Nachdenkens fremde und eigne Beobachtungen leicht an dieſe Analogien anknüpfen, und dadurch den Schein von philoſophiſchen Forſchungen gewinnen konnte [113]).

Unter

113) Beiſpiele dieſer arithmetiſchen Philoſophie findet man unter

Unter den oben genannten Pythagoräern verdient noch Sextius eine Auszeichnung, der ein ſtrenges Moralſyſtem vortrug und eine neue Schule ſtiften wollte. Wahrſcheinlich war ſein Moralſyſtem ein durch Pythagoräiſche Sätze modificirter Stoicismus, der ſich durch ſtrenge Grundſätze auszeichnete, aber nicht ſowohl darauf berechnet war, die Ethik als Wiſſenſchaft zu vervollkommnen, als die damals ſo ausgearteten Menſchen auf den Weg der Natur und Sitteneinfalt zurückzuführen [114]). Darum empfahl er nach dem Beiſpiel des Pythagoras die Enthaltung von den Fleiſchſpeiſen, welche nur zur Vermehrung des Luxus dienten, und durch die beſtändige Gewohnheit Thiere zu ſchlachten, den Hang zur Grauſamkeit nährten; da doch der fruchtbare Boden der Erde eine überflüſſige Mannigfaltigkeit von Nahrungsmitteln darbiete [115]). Es iſt leicht begreiflich, warum dieſer Mann, der nach ſeinen Grundſätzen ſtrenge lebte, keinen Beifall fand, und ſeine geſtiftete Schule mit ihm erloſch [116]).

V.

unter andern beim Plutarch in ſeiner Abhandlung *de si delphico*. Gellius *Noct. Atticar.* III. c. 10. Macrobius *in Somnium Scipionis* I. 1. c. 5. 6. Hierocles *in carmen aureum* p. 225.

114) Seneca *Epist.* 59. 64. 98. *de ira* l. III.

115) Seneca *Epist.* 108.

116) Seneca *Quaest. natural.* VII. c. 32. Sextiorum nova et romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.

V. Platoniker.

Unter allen griechiſchen Schulen war die Platoniſche die zahlreichſte. Die Form und der Inhalt der Schriften des Plato hatte für Männer von ſonſt ſehr verſchiedener Denkart viel Anziehendes, die Mannigfaltigkeit in den philoſophiſch behandelten Gegenſtänden reizte bald zu neuen Unterſuchungen, bald bot ſich in denſelben genug Anlaß zur Anwendung derſelben in verſchiedenen Verhältniſſen des menſchlichen Lebens dar; auch war ſeine Philoſophie am erſten geeignet, durch die ſchöne Darſtellung ein intellectuelles Intereſſe hervorzubringen und zu unterhalten. Zudem verſtattete die freie Manier des Raiſonnements und der Mangel einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Aufſtellung und Entwickelung der Grund- und Folgeſätze ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen eine gewiſſe Freiheit des Nachphiloſophirens, im Trennen und Verbinden der einzelnen Sätze, im Anknüpfen an fremde und eigne Ideen, und im Verſchmelzen mit den jedesmal gangbaren Vorſtellungsarten. Beſonders war dieſes der Fall mit den mythiſchen Vorſtellungen, welche Plato oft ſo künſtlich mit den Reſultaten ſeiner philoſophiſchen Forſchungen verwebet, daß nicht gewöhnlicher Scharfſinn dazu gehöret, den Gränzpunkt zu entdecken, wo er der Einbildungskraft erlaubte, philoſophiſch zu dichten. Nach der Denkungsart, welche, durch mehrere Zeitumſtände begünſtiget, die Schwärmerei der Phantaſie und der Vernunft höher achtete, als ein ſtrenges an beſtimmte Regeln gebundenes Denken, bekam gerade das Transcendente und Myſtiſche, wodurch die Einbildungskraft das Ueberſinnliche aufzufaſſen ſtrebte, um ſo mehr Werth, je mehrere Berührungspunkte die Neigung, morgenländiſche Vorſtellungsarten auf die Philoſophie des nüchternen Griechen zu pfropfen, in jenen zufälligen Beſtandtheilen der Platoniſchen Philoſophie fand.

So

So begegneten ſich zwei verſchiedene Richtungen in einem Punkte: der Orientale ſuchte ſeine bildliche, ſchwärmeriſche und myſtiſche Religion und phantaſtiſchen Vorſtellungen von der hyperphyſiſchen Welt mit deutlichen entwickelten Begriffen zu vereinigen; der Grieche ſeine Ideen in Anſchauungen zu verwandeln. Der Myſticismus wurde alſo der Vereinigungspunkt von beiden entgegengeſetzten Richtungen, und das Reſultat war das neuplatoniſche alexandriniſche Syſtem, von dem wir erſt in einem der folgenden Abſchnitte handeln werden. Hier ſchicken wir nur einige Betrachtungen über die Platoniker voraus, welche vor der Erſcheinung der eigentlichen Alexandriniſchen Philoſophie auftraten.

Unter dieſen Anhängern der Platoniſchen Philoſophie finden ſich manche berühmte und ausgezeichnete Namen, aber kein Philoſoph von originalen Anſichten oder wiſſenſchaftlicher Denkart, daß er darum eine Auszeichnung verdiente. Die Auslegung der Platoniſchen Schriften, die Erklärung und Anwendung der in denſelben enthaltenen Philoſopheme, oder der bloße mündliche Vortrag derſelben machte die einzige Beſchäftigung dieſer Männer aus. Daher gehören Thraſyllus, Theon Smyrnäus, Alcinous, Plutarchus, Calviſius Taurus, Apulejus, Atticus, Numenius, Maximus Tyrius, mehr in eine Literaturgeſchichte, als in eine Geſchichte der Philoſophie, und wir begnügen uns nur mit einigen Bemerkungen über ihre Bearbeitung der Platoniſchen Philoſophie überhaupt.

Der eigenthümliche Charakter der Philoſophie dieſer Männer iſt, daß ſie bei den Principien, von welchen Plato ausgegangen war, und bei ſeinen Reſultaten ſtehen bleiben, die Philoſophie hinlänglich begründet halten, und nur bei einzelnen Lehrſätzen, was die Erklärung oder Anwendung zur Erklärung anderer Dinge anlangt, verweilen, vorzüglich bei den dunkelſten und abgezogenſten Speculationen.

Die

Die beiden kurzen Abriſſe der Platoniſchen Philoſophie, welche wir von Alcinous und Apulejus haben, ſtellen die Philoſopheme des Plato in keinem ſtrengen Zuſammenhange, ſondern blos unter die drei Theile der Philoſophie, Logik, Metaphyſik und Moral geordnet dar; ſie befriedigen allenfalls denjenigen, der die vornehmſten Behauptungen des Plato wiſſen will, aber nicht denjenigen, der eine Einſicht in das Syſtem derſelben ſich zu verſchaffen wünſcht. Uebrigens ſind beide von dem Fehler frei, fremde Philoſopheme unter die Platoniſchen einzumiſchen, oder eine Harmonie verſchiedenartiger Syſteme erkünſteln zu wollen. Indeſſen findet man doch in ſofern eine Veranlaſſung zu einer ſolchen Vermiſchung, als Alcinous unter der Logik des Plato nicht die logiſchen Sätze, welche Plato wirklich in ſeinen Schriften entwickelt, ſondern die Regeln der Vernunftlehre aufſtellt, welche er angewendet hat und wozu ſich Belege in ſeinen Schriften finden. Apulejus hingegen, anſtatt der Platoniſchen Logik, ſogar einen Abriß der Ariſtoteliſchen Lehre von den Sätzen und Schlüſſen gibt.

Schon die nächſten Nachfolger des Plato, Speuſipp und Xenokrates, waren geneigt, problematiſche Sätze, welche Plato aus der Volksreligion entlehnte, wie z. B. von den Dämonen, nicht als wenn er von ihnen etwas philoſophiſch zu wiſſen gemeint hätte, ſondern als bloße Gegenſtände der Meinung, aus einem höhern Geſichtspunkte zu betrachten und ihre zufällige Verbindung mit ſeiner Philoſophie für weſentlich zu halten. Es iſt daher kein Wunder, daß in den Zeiten nach Chriſti Geburt dieſe Neigung ſich weiter verbreitete, und der Wahn einer wirklichen Erkenntniß der überſinnlichen Welt immer feſter wurzelte, da dieſes ſelbſt gewiſſen philoſophiſchen Hypotheſen nicht anders ging. Was nur als möglicher Grund zu Erklärung der Natur angenommen wurde, das erhielt durch die Behandlung der phantaſirenden Vernunft immer

mehr den Schein von wirklichen Naturweſen; und Vorſtellungsarten, welche nur nach dem Geiſt der Zeiten mit gewiſſer Schonung behandelt werden mußten, erhielten immer mehr die Gültigkeit philoſophiſcher Erkenntniſſe. Anſtatt daß Plato die Philoſophie rein und unabhängig von irgend einer Lehre der poſitiven Religionen darzuſtellen ſtrebte, wiewohl er nicht umhin konnte, auch auf ſie zuweilen Rückſicht zu nehmen; ſuchte man jetzt immer mehr das ganze Religionsgebäude mit der Philoſophie zu vereinigen, nachdem man vorher in die Mythen einen philoſophiſchen Sinn hineingetragen hatte. Vorzüglich iſt Plutarch reich an ſolchen allegoriſchen Deutungen alter Mythen; der auch ſogar den Verſuch machte, das Aufhören der Orakel aus Platoniſchen Hypotheſen zu erklären.

Vorzüglich bemerkt man bei dieſen ſpätern Platonikern einen Hang, bloße Vorſtellungen zu hypoſtaſiren, und die Natur zu perſonificiren. So machen ſie aus der Materie, welche Plato nur darum Seele nannte, weil er ſie als die regelloſe Urkraft dachte, ein wirkliches ſeelenartiges Weſen mit Empfindungen und Begehrungen ohne Vernunft; und ſo iſt auch die gute Weltſeele eine wirkliche vernünftige Subſtanz, ungeachtet ein verſtändiger Leſer des Plato leicht entdecken wird, daß dieſer Philoſoph ſich nur die Naturgeſetze des Weltalls, welche von der höchſten Intelligenz herrühren, darunter wollte gedacht wiſſen [117]).

Alſo iſt das Streben unläugbar, der Platoniſchen Philoſophie eine größere Ausdehnung zu geben, die Sphäre ihrer Anwendung zu erweitern. Allein weil man dabei von keinen beſtimmten philoſophiſchen Principien ausging, ſo beſtand dieſe Erweiterung in einer bloßen Anhäufung verſchiedenartiger Stoffe; es war keine Entwickelung von Innen heraus, ſondern eine bloße Zuſetzung von Außen. Die

117) Plutarchus *de Iside* 9 B. S. 180. 183.

Die Haupttendenz ging aber auf das Uebersinnliche und Uebernatürliche und die Erklärung der Natur aus jenem, welche eben, sowohl durch den natürlichen Hang des menschlichen Geistes, als durch die Beschaffenheit der damals gewöhnlichen Philosophie begreiflich wird, in sofern diese sowohl wegen der geahndeten Unvollkommenheit, als wegen der zu großen Bekanntschaft und Gemeinheit, keine vollkommene Befriedigung mehr gewährte. Daher immer ein Versuch nach dem andern, die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erweitern, und die Data dazu aus den Lehren, Symbolen und Gebräuchen aller bekannten Religionen zu sammlen. Denn hier hatte die Phantasie freies Spiel, aus gegebenem Stoffe neue Schöpfungen hervorzubringen, welche mit gewissen nicht deutlich entwickelten Ideen der Vernunft, als erkünstelte Anschauungen verbunden, den Schein von wirklichen Erkenntnissen hervorbrachten. Diese Quelle war unerschöpflich, und gewährte daher hinreichend Mannigfaltigkeit und Abwechselung. Selbst die Anwendung gewisser Philosopheme zur Erklärung dieser oder jener religiösen Idee erhielt immer den Reiz der Neuheit, weil sie sich an keine strengen Regeln fesseln durfte, und dabei doch durch manche unerwartete Combinationen geistiges Vergnügen gewährte [118]).

Hierdurch wurde natürlich die mythische Religion immer mehr mit der Philosophie verwebt, je mehr man in den Mythen, in den Opfergebräuchen und andern religiösen Handlungen, vorzüglich aber in den Mysterien tiefsinnige Wahrheiten und Offenbarungen aus dem Geisterreiche

118) Man kann diese Eigenthümlichkeit der neuern Platonischen Philosophie nirgends besser, als bei dem Plutarch, einem sonst sehr vernünftigen und mit Recht geschätzten Schriftsteller, kennen lernen. Seine Abhandlungen von der Isis und dem Osiris, über das Aufhören der Orakel, liefern schon allein eine Menge Belege dazu.

zu finden glaubte, welche nur durch die Hülle allegoriſcher Zeichen und Worte erforſcht werden müßten [119]). Es iſt ſonderbar, daß Plato gegen ſolche allegoriſche Deutungen der Fabeln ganz eingenommen war, und ſie für nichts als unnütze Zeitverſchwendung müßiger Köpfe hielt, ſeine ſpätern Nachfolger aber die Mythen für eine nicht jedem zugängliche Fundgrube tiefer Weisheit hielten [120]); aber dieſes Phänomen läßt ſich nicht nur aus dem Zeitgeiſte erklären, ſondern auch ſelbſt aus der in Ironie eingekleideten Geringſchätzung des Plato gegen die Mythenweisheit, welche ſehr leicht von Eingenommenen für das Gegentheil genommen werden konnte. Und dann iſt es auch unläugbar, daß in vielen Mythen religiöſe Ideen angedeutet ſind, deren Enthüllung die allegoriſche Deutung derſelben überhaupt und durchgängig rechtfertigen zu können ſchien. Da nun in dem großen römiſchen Reiche durch den Verkehr mannigfaltiger Völker auch ihre Religionen immer bekannter wurden, ſo iſt leicht zu begreifen, was für ein reichhaltiges Feld hierdurch für dieſe Art von Philoſophie geöfnet wurde.

Aus denſelben Urſachen, aus welchen ſich die Vereinigung der Religion mit der Philoſophie erklären läßt, iſt auch begreiflich, warum aus dem ganzen Inhalte der Platoniſchen Philoſophie vorzüglich diejenigen Theile einer beſondern Aufmerkſamkeit gewürdiget wurden, welche die allerdunkelſten ſind, und alle angewandte Mühe zur Erklärung am wenigſten belohnen, wohin unter andern die Entſtehung

119) Plutarchus *de defectu oraculorum* 9 B. S. 321. ὧν (es war die Rede von der Natur der Dämonen) ἀρχη και συμβολα πολλαχη θυσιαις και τελεταις και μυθολογιαις σωζεσι και διαφυλαττεσι ενδιεσπαρμενα. περι μεν ουν των μυτικων, εν οἱς τας μεγιστας εμφασεις και διαφασεις λαβειν εστι της περι δαιμονων αληθειας, ευτομα μοι πειρασθω. *de Iside et Osiri* p. 183. 194. 195.

120) Plato *Phaedrus* 10 B. S. 285.

ſtehung der Weltſeele und der menſchlichen Seelen, und die dabei zu Hülfe genommenen Zahlenverhältniſſe gehören. Man vergaß nach und nach, daß Plato ſelbſt alles, was er in dem Timäus von der Entſtehung des Univerſums vorgetragen hatte, ſelbſt nur als philoſophiſche Hypotheſe angeſehen wiſſen wollte, und wenn er auch Gott, die Ideen und die Materie für die letzten Principien aller Dinge hielt, doch urtheilte, daß es für Menſchen nicht möglich ſey, die beſtimmte Art einzuſehen, wie durch und aus dieſen Principien alles entſtanden ſey.

Während das Syſtem des Plato in Anſehung ſeines ſpeculativen Theils anfing, eine Ausdehnung zu erhalten, welche wahrſcheinlich nicht in der Idee ſeines Stifters gelegen hatte, blieb dennoch die Grundlage deſſelben unverändert, vorzüglich in den praktiſchen Grundſätzen, weil man das Fundament dieſer Philoſophie für feſt gegründet, und daher die Principien keiner weitern Unterſuchung bedürftig hielt, und nur auf die Anwendung und Ausbreitung derſelben bedacht war. Dieſe Ueberzeugung hatten aber auch die Anhänger der übrigen Schulen von den Grundſätzen ihres Syſtems; die darüber geführten Streitigkeiten waren eben ſo erfolglos geweſen, als die Angriffe der Skeptiker. Denn die letzten konnten, wenn ſie auch noch ſo ſehr Blößen in einzelnen Syſtemen aufdeckten, doch nicht das weſentliche Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes vernichten, noch die Unmöglichkeit eines allgemein gültigen Syſtems apodiktiſch beweiſen; die einander entgegengeſetzten dogmatiſchen Parteien aber hatten keinen feſten Grund und Boden, auf welchem ſie feſten Fuß faſſen konnten, um die entgegengeſetzten Syſteme zu widerlegen, ſondern mußten ſich begnügen, von ihren eignen Principien auszugehen, welche die Gegner nicht anerkannten.

In dieſer Lage der Dinge, da ſich jedem denkenden Kopfe das Urtheil nothwendig aufdringen mußte, daß von ent-

entgegengeſetzten Syſtemen nur Eins das wahre ſeyn könne, wurde der Verſuch, mehrere zu vereinigen, ganz natürlich herbeigeführt. Denn auf die Art wurde der Widerſtreit, der einmal vorhanden war, wenn er auch nicht getilgt werden konnte, doch vermindert. Das Syſtem, welches ſich mit mehreren andern vereinigen ließ, gewann dadurch mehr Anſehen, weil es ſich dem Ideal der Wiſſenſchaft näherte. Allein dieſe Vereinigungsverſuche, aus welcher Quelle ſie auch entſprungen, hatten demnach keinen wiſſenſchaftlichen Zweck und Erfolg, weil ſie aufs gerathewohl ohne alle Methode einzelne angeſtellt wurden. Denn man ging nicht von Principien aus, um in ihnen eine Vereinigung zu ſtiften, durch Unterordnung oder Beiordnung, oder durch Aufſuchung eines höhern, das die uneinigen Grundſätze beſtimmte und mit ſich und unter ſich zuſammenſtimmend machte, noch ſuchte man die Anſichten von der Natur des menſchlichen Geiſtes von ihrer Einſeitigkeit zu befreien, und dadurch Widerſprüche zu heben. Nein, alle dieſe Operationen waren zu mühſam für die Richtung des Forſchungsgeiſtes, welcher die Wahrheit auf der Oberfläche, nicht in der Tiefe ſuchte. Es war ſchon genügend, wenn man in einzelnen Hauptpunkten und Reſultaten, wo der Widerſpruch am auffallendſten war, den Schein von Einigkeit hervorgebracht zu haben glaubte.

Hiſtoriſch läßt ſich weder die Zeit noch der Mann beſtimmt angeben, der zuerſt auf den Gedanken kam, Syſteme auf dieſe Art zu vereinigen; nur dieſes iſt gewiß, daß es nicht von den eigentlichen Alexandrinern zuerſt geſchah. Denn Atticus, ein Platoniker, der unter den Antoninen lebte, ſchrieb ſchon gegen diejenigen, welche Platons Philoſopheme durch Ariſtoteliſche zu begründen und zu beweiſen ſuchten [121]; auch erwähnt er einige Philoſophen, man

121) Euſebius Praeparat. Evangelica l. XI. c. 2. Atti-

man weiß nicht, ob Platoniſche oder Ariſtoteliſche, welche die gelehrte Welt überreden wollten, Plato lehre gleich dem Ariſtoteles die Ewigkeit der Welt [122]). Um eben dieſelbe Zeit lebte auch Numenius, der für die Harmonie des Plato und Pythagoras ſo ſehr eingenommen war, daß man ihn mit demſelben Rechte zu den Platonikern und Pythagoräern zählen konnte. Dieſe Einſtimmigkeit, welche in einzelnen Punkten nicht ſchwer zu erhärten war genügte ihm aber noch nicht, ſondern es ſollte auch Plato mit den Weiſen der Hebräer, vorzüglich mit Moſes übereinſtimmen [123]). Einige gleichlautende Gedanken, und die Hypotheſe, daß Plato von den Prieſtern in Aegypten hebräiſche Lehrmeinungen erhalten haben könne, ſchienen ſchon in den Augen derjenigen hinreichende Beweiſe zu ſeyn, welche der chriſtlichen Religion einen Dienſt zu erweiſen glaubten, wenn ſie alles was irgend ein Denker durch den Gebrauch ſeiner Vernunft entdeckt hatte, aus einer gemeinſchaftlichen Offenbarungsquelle ableiteten. Man darf ſich nicht wundern, wenn die Kirchenväter ſo dachten, da ſelbſt diejenigen, welche ſich für Philoſophen ausgaben, wie eben dieſer Numenius, ſo ſehr den Charakter der Philoſophie aus den Augen ſetzten, daß ſie ſogar eine Beſtätigung philoſophiſcher Sätze in den religiöſen Gebräuchen, Anordnungen und Meinungen der Völker aufſuchen zu müſſen glaubten [124]). Es

Αττικος διαφανης ανηρ των Πλατωνικων Φιλοσοφων — εν οις ἑστηκε προς τας δια τα Αριστοτελης τα Πλατωνος ὑπεισχνημενας. l. XV. c. 4.

122) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. XV. c. 6. παραιτησεσθα δε νυν, μη εμποδων ἡμιν της απο της αυτης ἑξεως ειναι, οἱς αρεσκει, και κατα Πλατωνα τον κοσμον αγεννητον ειναι.

123) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. IX. c. 6. Νουμηνιος δε ὁ Πυθαγορικος φιλοσοφος αντικρυς γραφει· τι γαρ εστι Πλατων η Μωσης αττικιζων.

124) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. IX. c. 7. aus dem Numenius: εις δε τουτο δεησει εἰποντα και σημηναμενον τοις

Es iſt nicht zu verkennen, daß allen dieſen Verſuchen die Idee zum Grunde lag, die Wahrheit könne nur einzig ſeyn. Aber dieſe Idee veranlaßte lauter Fehlgriffe, weil man die Quelle der Wahrheit nicht in der Vernunft, wo ſie allein zu finden war, ſuchte, und weil man eben deswegen auch einen ſehr ſchwankenden und unbeſtimmten Begriff von der Philoſophie hatte. Sie verwandelte ſich nach ihrer Anſicht in ein Aggregat von mannigfaltigen Kenntniſſen, Meinungen und Gebräuchen, welche bloß durch die Beziehung auf das Ueberſinnliche und durch die Ableitung aus einer gemeinſchaftlichen Quelle Zuſammenhang erhielten, ohne ſyſtematiſche Einheit und wiſſenſchaftliche Form. Dieſem Streben, welches mehr auf Mannigfaltigkeit als auf Einheit, mehr auf Zuſammenhäufung von mannigfaltigen Kenntniſſen, als auf Entwickelung des Bewußtſeyns gerichtet war, und nicht die Vernunft, ſondern eine Auctorität zum letzten Maßſtabe des Wahren erklärte, war es nicht entgegen, daß man ohne philoſophiſchen Geiſt im Einzelnen Speculationsgeiſt und Scharfſinn bewies. Der Umkreis des menſchlichen Wiſſens war ein für allemal geſchloſſen; einzelne Gegenſtände reizten nach zufälligen Veranlaſſungen noch zuweilen zum Nachdenken, aber eine durchgreifende lebendige Ergreifung der innern Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes trift man in dieſer ganzen Periode nicht mehr an, außer bei den folgenden Alexandrinern, und doch auch nur in einer falſchen dem Plato nachgeahmten Richtung.

Wenn man von dieſer Selbſtſtändigkeit eines freien Nachforſchens abſtrahirt, welche ſich in dieſer Periode nur ſelten

τοις μαρτυριοις τα Πλατωνος, ανεχωρησασθαι και ξυνδησασθαι τοις λογοις τα Πυθαγορα, επικαλεσασθαι δε τα εθνη τα ευδοκιμηκοτα, προσφερομενον αυτων τας τελεταις, και τα δογματα, τας τε ιδρυσεις συντελεσμενας Πλατωνι ὁμολογημενως, ὁποσας Βραχμανες και Ιουδαιοι και Μαγοι και Αιγυπτιοι διεθεντο.

ſelten in ſchwachen Spuren äußerte, ſo ſchränkt ſich alles Nachdenken dieſer Platoniker, welche in der Philoſophie des Plato ein vollendetes Syſtem des Wiſſens fanden, auf zwei Punkte ein; nämlich auf die Vergleichung des Syſtems ihrer Schule mit andern ihr ähnlichen oder entgegengeſetzten, und auf die weitere Entwickelung und Vertheidigung einzelner Sätze deſſelben. In der erſten Rückſicht ſuchte man die Platoniſche Philoſophie bald als Philoſophie überhaupt darzuſtellen, mit welcher alles, was ſich als philoſophiſche Wahrheit in andern Syſtemen findet, übereinſtimmig und vereinbar ſey; auch wohl mit allen Dogmen und Meinungen religiöſen Inhalts zu vermiſchen, bald die Unähnlichkeit und das Widerſprechende im Verhältniß zu andern Syſtemen ins Licht zu ſetzen, je nachdem die Reflexion mehr auf Wahrnehmung des Aehnlichen oder des Verſchiedenen gerichtet war. So entdeckte Atticus leicht einige Verſchiedenheiten zwiſchen den Philoſophemen des Ariſtoteles und des Plato, ſo wie Ariſtobulus zwiſchen beiden Aehnlichkeiten; aber, wie wir ſchon erwähnt haben, ohne auf den letzten Punkt, worin beide einſtimmig und verſchieden ſind, durchzudringen.

Was aber die einzelnen Speculationen dieſer Männer betrift, ſo ſind wir nicht im Stande, ſie im Detail zu verfolgen, weil es uns an hiſtoriſchen Quellen fehlet. Die Schriften, welche ſie verfertigten, ſind verloren gegangen; und von ihren philoſophiſchen Behauptungen haben andere Schriftſteller ſelten ein Bruchſtück angeführt. Dieſes iſt auch für keinen großen Verluſt zu achten, da ſie doch nur ein fremdes Syſtem ohne eignen philoſophiſchen Geiſt wiederholten oder erläuterten. Dieſes verſichert wenigſtens Longinus von allen Anhängern der verſchiedenen Schulen, und ſelbſt Numenius, ſo ſehr er zu ſeiner Zeit geachtet wurde, macht keine Ausnahme [125]).

In

125) Longinus in einem Briefe an den Porphyrius urtheilte nämlich, daß die Schriften des Numenius, Kro-

In ſofern alſo ihre Speculationen über Gott, die Welt und die Seele übereinſtimmend ſind mit denen der ältern Philoſophen, verdienen ſie hier keine beſondere Notiz. Aber ſie erhalten einiges Intereſſe für die Geſchichte der Philoſophie dadurch, daß ſich in ihnen ſchon gewiſſermaßen die Richtung des Geiſtes äußert, aus welcher der neue oder alexandriniſche Platonismus hervorgegangen iſt. In dieſer Rückſicht verdient Numenius beſonders, daß wir bei ihm verweilen. Wir verbinden aber mit ihm den Juden Philo, weil er das erſte Vorſpiel von der ſchwärmeriſchen Ausartung der Platoniſchen Philoſophie gab, welche die ſpätern Alexandriner vollendeten.

Dieſer gelehrte und denkende Jude, welcher in Alexandrien einige Jahre vor Chriſtus geboren worden, war nicht der erſte, welcher die gelehrten Kenntniſſe und die Philoſophie der Griechen zur Erklärung ſeiner Religion anwandte, — vor ihm hatte ſchon Ariſtobulus einen Verſuch der Art gemacht — aber doch der erſte, der dieſes mit mehr Kenntniß und Geiſt gethan hat. Seine noch vorhandenen Schriften verrathen einen ſehr gebildeten Mann, der mit allen Syſtemen der griechiſchen Philoſophie bekannt war, und ſie alle zu ſeinem Zwecke, die Religionsſchriften ſeiner Nation als ein vollkommenes Syſtem göttlicher Weisheit darzuſtellen, und ſie dadurch gegen die Vorwürfe und den Tadel der Nichtjuden zu vertheidigen, gut zu benutzen verſtand.

Kronius, Moderatus und Thraſyllus denen des Plotinus und Amalius, in Anſehung der Gründlichkeit, in großer Entfernung nachſtehen müßten, und von den übrigen Philoſophen ſeiner Zeit fällte er folgendes Urtheil: *τας μεν γαρ λοιπας τι τις αν κινειν οιοιτο δειν, αφεις εξεταζειν εκεινας, παρ' ων ταυτα λαβοντες ἁτοι γεγραφασιν, ἁδεν αυτοι παρ' αυτων προστιθεντες, εχ ὁτι των κεφαλαιων, αλλ' ἁδε των επιχειρηματων, ἁδ' αν η συναγωγης των παρα τοις πλειοσιν, η κρισεως τα βελτιονα επιμεληθεντες.* Porphyrii vita Plotini.

ſtand. Unter allen aber entſprach dieſer Idee keines in dem Grade, als das Platoniſche. Seine Neigung zum beſchaulichen Leben, der Geiſt, der in Platos Philoſophie wehte, der weit mehr ahnden ließ, als in den Worten liegt, und daher dem Myſticismus des Philo ſehr zuſagte, mußte ſchon ſeine Vorliebe für dieſelbe beſtimmen; aber außerdem iſt auch keine ſo ſehr geeignet, den geheimen Sinn einer Religionsurkunde, deren Inhalt dem höhern Grade von Aufklärung nicht mehr ganz angemeſſen war, herauszuwickeln, und ſo ihr heiliges Anſehen aufrecht zu halten. Denn bei dem Mangel eines vollſtändig entwikkelten Syſtems waren die Ideen des Plato einer vielfachen Bildung und Deutung fähig; ſie konnten eher aus ihrem natürlichen Zuſammenhange geriſſen, und den Worten der Religionsurkunde untergelegt werden. Auch die Aehnlichkeit einer Weltſchöpfung, worauf die Religionsbücher der Juden ſich gründeten, und der Weltbildung, welche Plato als eine annehmliche Idee der Vernunft darſtellte, mußte den Verſuch begünſtigen, dem jüdiſchen Religionsſyſtem einen höhern philoſophiſchen Schwung durch das Syſtem des Plato zu geben. Uns darf aber hier bloß die Umſtaltung der Platoniſchen Ideen, wie ſie aus dieſem Verſuche hervorging, und die Denkart des Mannes beſchäftigen.

Gott und die Materie ſind die beiden Principe, welche von Ewigkeit waren; Gott die unendliche Intelligenz, welche die Formen von allen möglichen Dingen in ſich enthält; die Materie, der formloſe Stoff, der ungeachtet ſeiner Subſiſtenz, durch den Mangel an aller Form, ein Unding (μη ον) für den Verſtand iſt. Form und Leben erhielt die Materie durch Gott [126]). Dieſes iſt die

126) Philo *de mundi opificio* (Opera Francofurti 1691.) p. 4.

die Platoniſche Grundlage des Gedankenſyſtems des Philo. Indem er aber das bildende Urweſen ſowohl als die Art, wie es die Welt bildete, nach dem Inhalt der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte, und der übrigen religiöſen Vorſtellungen der Juden näher beſtimmen will, verfällt er in Schwärmerei, von welcher ſich Plato bei allem Schwung ſeiner Einbildungskraft frei gehalten hatte.

Gott iſt das reale Weſen, welches wegen ſeiner Unendlichkeit von keinem endlichen Weſen erkannt werden kann. Er iſt nicht in dem Raume, nicht in der Zeit außerhalb der Sinnenwelt, und durch kein Prädicat eines endlichen Weſens denkbar. Er kann nur gedacht werden als das Reale (ov) ohne beſtimmte Realität. Man weiß nur, daß Gott iſt, nicht, was er iſt [127]). Ungeachtet dieſer Ueberzeugung, daß Gott kein Gegenſtand der Erkenntniß iſt, nimmt er doch unvermerkt Prädicate in die Vernunftidee auf, weil ſie für ſein Religionsſyſtem unentbehrlich, und ohne beſtimmte Merkmale, ohne Haltung iſt. Alſo Gott iſt nicht in dem Raume, aber ſich ſelbſt der Ort; er erfüllt und begränzt ſich ſelbſt. Er iſt die hypoſtaſirte Ewigkeit; denn in ihm iſt nichts vergangen, gegenwärtig und künftig; er iſt ohne Anfang und Ende in ſeinem ganzen Weſen unveränderlich [128]). Er iſt das Urlicht, aus deſſen Strahlen

127) Philo *de confusione linguarum* p. 340. *Quis rerum divinarum haeres.* p. 512. *Legis allegoriarum* l. I. p. 47.

128) Philo *de confusione linguarum* p. 339. *liber legis allegoriarum* p. 48. επει αυτος εαυτω τυπος και αυτος εαυτα πληρης και εικανος ο θεος τα μεν αλλα επιδευα και ερημα και κενα ονται πληρων και περιεχων· αυτος δε υπ' αδενος αλλα περιεχομενος, ὅτε εἰς και το παν αυτος αν. *quod deus sit immutabilis.* p. 298.

len alle endliche denkende Weſen ausgegangen ſind [129]).

Als unendliche Intelligenz umfaßt Gott alle Ideen von allen möglichen Dingen. Aber eine Idee Gottes iſt nichts anders als das Ding ſelbſt; was er denkt, erhält durch ſein bloßes Denken Realität. Der Verſtand Gottes (λογος), welcher alle Ideen begreift, iſt alſo die ideale Welt; dieſe iſt das Ebenbild Gottes, ſein erſtgeborner Sohn, denn ſie gehet unmittelbar aus dem Weſen Gottes hervor und muß daher eben ſo vollkommen ſeyn, als die höchſte Intelligenz ſelbſt. Er nennt dieſe perſonificirte Verſtandeswelt auch noch den Erzengel, (weil ſie die erſte aller erſchaffenen oder vielmehr aus Gott ausgefloſſenen Intelligenzen iſt), den himmliſchen Menſchen, den Aufgang der Sonne [130]).

Dieſer Logos iſt das Muſter, nach welchem Gott die ſichtbare Welt ſchuf. Die göttliche Kraft, wodurch dieſe gebildet

129) Philo *de somniis* p. 576. πρωτος μεν ὁ θεος φως εστι. — και μονον φως, αλλα και παντος ἑτερα φωτος αρχετυπον, μαλλον δε πρεσβυτερον ωρχετυπα και ανωτερον, λογον εχον παραδειγματος. το μεν γαρ παραδειγμα ὁ πληρεστατος ην αυτα λογος φως, αυτος δε αδηλ των γεγονοτων ὁμοιος. *quod deus sit immutabilis* p. 302. 304. η νομιζεις, ακρατον μεν την ὑλικ φλογα μη δυνασθαι θιγγανειν — τας δε αγεννητας ιδεα δυναμεις εκεινας, αι περι αυτον ασαι λαμπροτατον φως απαστραπτουσιν, ακρατες περιγραφαι δυνασθαι.

130) Philo *legis allegoriarum* l. I. p. 46. l. II. p. 93. *de sacrificiis Abelis et Caini* p. 140. ὁ γαρ θεος λεγων ἁμα εποιει, μηδεν μεταξυ αμφοιν τιθεις. α δε χρη δογμα κινειν αληθεστερον, ὁ λογος εργον αυτ-. *de somniis* p. 576. 578. *quod deus sit immutabilis* p. 300. 298. *de mundi opificio* p. 4. καθ' ὁ εκ των ιδεων κοσμος αλλον αν εχοι τυπον, η τον θειον λογον τον ταυτα διακοσμησαντα. επει αν τις αγη των δυναμεων αυτα τυπος ἑτερος, ὁς γενοιτ' αν ἐκεινος, α λεγω πασας, αλλα μιαν ακρατον ἡντινιν δεξασθαι τε και χωρησαι. Eusebius *Praeparat. Evangel.* VII, 13. XI, 15.

gebildet wurde, iſt der nach Außen wirkende Logos (λογος προφορικος), welcher mit dem Sprechen verglichen werden kann. So wie Philo durch die anthropomorphiſche Vorſtellung der Schöpfung durch das Reden Gottes, worin doch zugleich etwas Erhabenes liegt, zu dieſem Begriff eines ſchöpfenden Logos geführt wurde, ſo liegt dem Unterſchiede beider Logos die Idee zum Grunde, daß, was Gott unmittelbar wirkt, an Vollkommenheit und Unendlichkeit Gott am nächſten kommt, die Sinnenwelt daher nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des erſtern Logos durch Gott gebildet worden. So wie die Rede Ausdruck des Gedankens iſt, ſo iſt die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt, vermöge der Rede Gottes, wodurch das Ideal ausgeſprochen und realiſirt wurde [131]).

Platos Philoſopheme von dem Logos, und die verſinnlichte Darſtellung der Schöpfungsgeſchichte in den Moſaiſchen Schriften enthalten alſo den Stoff von dieſem Philoniſchen Philoſophem, welches ſich von dem Platoniſchen dadurch unterſcheidet, daß es zwei Logos annimmt, und die Ideen hypoſtaſirt. Dieß iſt aber überhaupt der Charakter der ſchwärmeriſchen Philoſophie, daß ſie den Producten ihres denkenden und bildenden Geiſtes ſogleich objective Realität beileget, ohne über die objective Möglichkeit derſelben zu reflectiren. Die Einbildungskraft iſt ſogleich bereit, den Begriffen ein Subſtrat unterzulegen, und durch gewiſſe Bilder ihnen Haltung zu geben. Dieſer Hang bekommt noch dadurch ein ſtärkeres Gewicht, wenn ſich die Täuſchung übernatürlicher Eingebungen und Offenbarungen dazu geſellet, wie dieß der Fall bei Philo war, der nicht allein die Religionsſchriften der Juden für wirkliche Offenbarungen hielt, ſondern auch überzeugt war, daß

131) Philo *de mundi opificio* p. 5. κδεν αν ετερον αιτοι τον νοητον ειναι κοσμον, η τον θεον λογον ηδη κοσμοποιουντος. *quod deus sit immutabilis.*

daß die Erkenntniß Gottes durch unmittelbaren göttlichen Einfluß gewirkt werde [132]). Bei göttlichen Offenbarungen hört aber natürlich die Nachfrage nach den ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß auf. Gott iſt die Quelle aller Wahrheit; was man durch Gott erkennet, iſt Wahrheit, wenn man ſie auch nicht begreifen kann.

Es iſt merkwürdig, daß Philo ſich Gott unter dem Bilde eines Lichts denkt, ungeachtet er dem Menſchen alle poſitive Erkenntniß Gottes abſpricht, und behauptet, daß das Auge der Seele, wenn es auch von Gott erleuchtet worden, doch nur erkennen könne, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Es beweiſet das Uebergewicht der Einbildungskraft über den Verſtand. Mit der Idee eines Weſens, von welchem alle Prädicate wirklicher Dinge ausgeſchloſſen werden, iſt nichts anzufangen, und die Vernunft läßt es gerne geſchehen, daß die Einbildungskraft ungerufen zu Hülfe kommt, und der Idee etwas Sinnliches einmiſcht, wodurch ſie doch einige Haltung bekommt, wiewohl dieſes Spiel ſelbſt keine Prüfung aushält und die Idee verdunkelt. Freilich iſt Licht ſo etwas Feines, daß es um ſo eher die Phantaſie verführet, es als etwas Immaterielles und das Subſtrat der unendlichen Intelligenz zu betrachten; und die Schnelligkeit, mit welcher es ſich verbreitet, und die Objecte dem Auge ſichtbar macht, kann leicht die Täuſchung veranlaſſen, darin die Wirkungsart des Unendlichen zu ahnden, und ſeine Geſchöpfe als Fulgurationen des Urlichtes ſich vorzuſtellen.

Ungeachtet auch einige ähnliche Spuren von dieſer Vorſtellungsart im Plato vorkommen mögen, ſo bleiben ſie doch noch immer von Viſion und Schwärmerei entfernt genug, weil man keinen Grund hat anzunehmen, daß er

132) Philo *de praemiis et poenis* p. 917.

er das Bild zur Sache gemacht habe [133]). Plato alſo abgerechnet, ſo findet ſich in der Philoſophie der Griechen und Römer keine Spur weiter davon; aber von Chriſti Geburt an ſcheint ſich dieſe Vorſtellungsart immer weiter auszubreiten. Daher haben die meiſten Gelehrten geglaubt, daß ſie in dem Geiſtescharakter des Morgenländers gegründet ſey, und von der Zeit an, da das Verkehr der Morgenländer und Abendländer zugenommen, eine Art von Herrſchaft über die Gemüther gewonnen habe. Sie haben es mit gründlicher Gelehrſamkeit bewieſen, daß dieſe bildliche Vorſtellung Gottes unter einem Lichte wirklich im Morgenlande ſehr gewöhnlich war, und unter ſehr mannigfaltigen Modificationen erſcheint. Dieſe Behauptung zu beſtreiten, wäre daher eine lächerliche Verwegenheit. Eine ganz andere Frage aber iſt dieſe, ob ſie ſchlechterdings an eine klimatiſche Verſchiedenheit der Menſchen gebunden, und ob ſie daher nicht auch unter gewiſſen Umſtänden in dem Kopfe eines Occidentalen entſtehen konnte; oder mit andern Worten, ob die größere Verbreitung dieſer Lichthypotheſe eine Folge von der ſtärkern Verbindung der orientaliſchen Länder mit den occidentaliſchen, oder vielmehr eine

133) Pleſſing und Tiedemann haben behauptet, daß ſich Plato Gott als Licht vorgeſtellt habe, (Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums 1 B. S. 310 — 314. *Argumenta dialogorum Platonis* p. 138. 322.) nur mit dem Unterſchiede, daß der Letztere es doch nur wahrſcheinlich findet, der Erſtere dagegen es als hiſtoriſches Factum aufſtellt, und dazu Stellen aus dem Plato anführet, worin dieſer gegen ſeine Ausleger noch immer ſehr nüchterne Philoſoph offenbar nur analogiſch und ſymboliſch ſich ausdrückt, ohne ſich eine wirkliche Erkenntniß von Gott und ſeiner Lichtnatur auch nur im Traume einfallen zu laſſen. Man ſehe die Hauptſtelle *de republica* VI. S. 117 seq. VII. S. 133. und Syſtem der Platoniſchen Philoſophie 3 B. S. 153 seq.

eine Folge von dem damaligen herrſchenden Charakter der Geiſtesſtimmung geweſen. Dieſes letzte anzunehmen, dazu beſtimmen uns folgende Gründe.

Wir wollen annehmen, daß der Morgenländer einen gewiſſen eignen Charakter des Geiſtes habe, vermöge deſſen ſeine Einbildungskraft ein großes Uebergewicht über die Denkkraft behauptet, ſo daß er ſich alles unter ſinnlichen Bildern vorſtellet, und alle ſeine Begriff in Anſchauungen verwandelt und verwirklichet, und wegen der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Einbildungen von Anſchauungen nicht unterſcheidet, mit einem Worte, er ſoll einen größern Hang zum Myſticismus und zur Schwärmerei beſitzen. Allein damit kann man nicht behaupten wollen, daß die Schwärmerei allein dem Morgenlande eigenthümlich ſey; man würde der Erfahrung widerſprechen, welche hinlänglich bewieſen hat, daß der Same derſelben überall in dem Menſchengeſchlechte ausgeſtreuet iſt, obgleich er aus beſondern Urſachen nicht allenthalben gleich keimet und reifet. Wo ſie nun einmal entwickelt iſt, da wird ſie ſich, gewiſſe individuelle Verſchiedenheiten abgerechnet, immer auf gleiche Art äußern.

Zu dieſer beſtändigen Aeußerungsart der Schwärmerei gehört nun auch die Vorſtellung des Ueberſinnlichen, beſonders der Gottheit unter dem Bilde des Lichts. So verſchiedenartig auch die Schwärmerei an ſich iſt, ſie mag mehr Grübelei oder Empfindelei ſeyn, das Ueberſinnliche durch Speculation zu erforſchen ſuchen, oder durch Eingebungen von oben erleuchtet werden, ſo ſpielt das Licht immer eine Hauptrolle, wie die Schriften eines Böhme, Pordage, der Bourignon beweiſen. Ja ſelbſt unſere neueſten Philoſophen, welche das größte aller Geheimniſſe, die Conſtruction der Natur und des Geiſtes gefunden haben, können auf der höchſten Stufe der Speculation des Lichts, der Idee aller Dinge, gar nicht entbehren. Man

kann aus dieſen Beiſpielen ſicher ſchließen, daß dieſe Vorſtellungsart mit der ſpeculativen Schwärmerei weſentlich verbunden ſey, und man hat daher gar nicht nöthig, ihren eigentlichen Geburtsort nur allein in dem Morgenlande aufzuſuchen. Sie iſt immer da zu Hauſe, wo die Anlage zur Schwärmerei ſich entfaltet.

Und hierauf führet uns ſowohl die Beleuchtung der ganzen Periode der Alexandriniſch Neuplatoniſchen Philoſophie, als die Hypotheſe des morgenländiſchen Urſprungs ihrer ſchwärmeriſchen Tendenz. Sollte nämlich der Orient den damals cultivirten Theil der Welt mit derſelben wie mit einer Seuche angeſteckt haben, ſo müſſen wir doch, um dieſes Phänomen begreiflich zu machen, eine gewiſſe Anlage und Neigung vorausſetzen, wodurch jene morgenländiſche Denk- und Sinnesart ſich den Abendländern mittheilen konnte. Ohne jene Empfänglichkeit hätte dieſe keinen Eingang gefunden. Der Abendländer mußte erſt dem Morgenländer gleichgeſinnt werden, und gewiſſe Berührungspunkte erhalten, wenn eine wechſelſeitige Mittheilung der Ideen und Anſichten Statt finden ſollte. Die Griechen und Römer waren ſchon lange in Verkehr mit dem Orient geweſen. Alexanders Zug, die Erbauung Alexandriens, die Kriege der Römer, und die Vereinigung mehrerer Länder in Aſien und Afrika unter das große römiſche Reich, hatten ſchon mehrere Berührungspunkte durch politiſche Verhältniſſe und den Handelsverkehr hervorgebracht, ohne daß eine merkliche Veränderung in der Denkungsart und in dem literariſchen Charakter vorging. Die Gelehrten, welche ſich an dem Hofe der Ptolemäer aufhielten, zeigen uns immer ihren eigenthümlichen Geiſtescharakter ohne orientaliſchen Anſtrich, und auch in der Folge, da die Schwärmerei der Alexandriner anſteckend wurde, gab es noch einzelne Denker, welche ſich von dieſer allgemeinen Stimmung frei erhielten, ungeachtet ſie mit Alexandrinern

lebten,

lebten, und ihre Schriften zum Theil hochſchätzten. Was folgt hieraus? Nichts anders als, daß eine eigenthümliche Stimmung des Gemüths die Abendländer den Morgenländern erſt näher bringen mußte, ehe die erſten für die Vorſtellungsarten der letztern Empfänglichkeit erhalten konnten. Muß man dieſes aber annehmen, ſo laſſen ſich hernach die beſondern Vorſtellungsarten eben ſo natürlich aus dieſer Seelenſtimmung erklären, als aus einer Geiſtesmittheilung der Orientalen. Wir wollen damit nicht läugnen, daß der Verkehr beider Erdtheile, zumal in Alexandrien etwas dazu beigetragen habe, die Stimmung des Gemüths, welche der Schwärmerei günſtig iſt, zu befördern und zu unterhalten, ſondern behaupten nur, daß noch ganz andere Urſachen mitwirkten, welche bei jener Vorausſetzung einer eigenthümlichen orientaliſchen Philoſophie gewöhnlich kein Gegenſtand der Erforſchung werden.

Dieſelbe Vorſtellungsart finden wir nun auch bei dem Numenius, bei welchem eigner Hang zur Schwärmerei und die Bekanntſchaft mit den Schriften des Philo zuſammenwirkten, ihn für dieſelbe zu ſtimmen. Sein Ausſpruch: Plato ſey nichts anders als Moſes in attiſcher Sprache, gründet ſich wahrſcheinlich eher auf die Lectüre der Philoniſchen, als der Moſaiſchen Schriften. Aus ſeinem Studium der Platoniſchen und Pythagoräiſchen Schule hatte ſich die lebendige Ueberzeugung gebildet, daß das wahre Seyn nicht in der Sinnenwelt angetroffen werde, und der Gegenſatz zwiſchen einem Sinnenweſen, welches ſeine Exiſtenz nur in einem beſtändigen Kreislaufe von Seyn und Nichtſeyn, das heißt, Andersſeyn oder unaufhörlichem Werden ankündiget, und einem Noumenon, welches iſt, was es iſt, ohne allen Wechſel von Beſtimmungen in der Zeit, ſchärfer ausgeprägt [134]). Die Sinnen-

134) Eusebius *Præpar. Evang.* XI. c. 10. XV. c. 17.

welt, wo nur ein veränderliches Seyn ſich zeiget, befriediget den menſchlichen Geiſt nicht, er gehet nach einem natürlichen Hange über dieſelbe hinaus, und ſuchet in dem Abſoluten die volle Befriedigung der Wißbegierde. Die Frage: ob der Menſch auch ein Vermögen beſitze, das Abſolute zu erkennen, kam hier noch gar nicht in Anregung. Das ſubjective Bedürfniß und die Idee des Abſoluten, welche die Vernunft darbietet, ſchien ſchon hinlänglich zu beweiſen, daß die Vernunft dieſes Erkenntnißvermögen ſey. Denn ohne das Abſolute anzunehmen, glaubte er, würde man ſich auch kein anderes Seyn erklären können, und das Abſolute läßt ſich ohne Widerſpruch nicht anders denken, als unter einem vollkommenen unveränderlichen Seyn [135].

Dieſer Vernunftbegrif von einem abſoluten realen Weſen, welches bloß durch die Vernunft als ein nichtſinnliches Weſen (ασωματον nannte es Numenius) erkannt wird, iſt nun die Grundlage von des Numenius hyperphyſiſchen Metaphyſik, welche größtentheils mit der des Philo übereinſtimmt, ausgenommen, daß er ſchon nicht mehr von zwei, ſondern von drei göttlichen Hypoſtaſen als Principien aller Dinge ſpricht. Die oberſte Gottheit iſt das vollkommenſte realſte Weſen, welches ohne allen Wechſel und Veränderung im Beſchauen ſeiner Selbſt die höchſte Seligkeit genießet. Die negativen und poſitiven Prädicate denkt ſich Numenius ganz ſo wie Plato. Nur darin weicht er von dieſem ab, daß er ſich Gott

135) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 10. το ον ητε ποτε ην, ητε ποτε μη γενηται· αλλ' εστιν αει εν χρονῳ ωρισμενῳ τῳ ενεστωτι μονον· τουτον μεν ουν τον ενεστωτα α τις εθελοι καλειν αιωνα, καγω συμβαλλομαι (συνδοξαζω) — ωστε τουτο γε ἁπλως λεγομενον, ὃν γινεται τι εν τῳ λογῳ μεγα αδυνατον, ειναι τε ὁμου τ' αυτου, και μη ειναι. α δε ἁπλως εχει, σχολη γ' αν αλλο τι ειναι δυναιτο, τε οντος αυτου μη οντος κατα αυτο το ον. XV. c. 17.

Gott weder als die Ursache der Bildung, noch der Erhaltung und Regierung der Welt, aber doch als den Grund aller Vollkommenheit vorstellt. Denn was Gott bildet, muß den höchsten Grad der Vollkommenheit haben, und daher in dem vollkommensten Ebenmaß zu Gott, also Gott gleich seyn. Dann konnte er sich nicht denken, wie Gott die Welt bilden, erhalten und regieren könne, ohne innige Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, wodurch die Vollkommenheit und Einfachheit des Unendlichen eingeschränkt, und seine Intelligenz zertheilet, zerstreuet und von sich ab auf Dinge außer ihm hingezogen werden müsse [135]). Diese anthropomorphische Vorstellungsweise des göttlichen Denkens führte ihn also darauf, außer der weltbildenden Gottheit, die Plato nur allein annahm, noch eine höhere Gottheit anzunehmen, die erstere aber sich nach einem zweifachen Verhältniß als Intelligenz und weltbildende Kraft als zweifach vorzustellen. Seine rationale Theologie besteht also aus folgenden Sätzen.

Der oberste erste Gott ist einfach, unendliche Intelligenz ohne Schranken, die nichts anders als sich anschauet, ohne alle Verbindung mit der Welt, daher auch ohne alle Causalität für diese: ein bloß geistiges Wesen [136]). Eine Intelligenz muß indeß doch die Welt

135) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. ὁ θεος ὁ μεν πρωτος εν ἑαυτῳ ων, εστιν ἁπλους, δια το ἑαυτῳ συγγινομενος δι' ὁλου, μη ποτε ειναι διαιρετος. ὁ θεος μεντοι ὁ δευτερος και τριτος εστιν εἰς· συμφερομενος δε τῃ ὑλῃ δυαδι ουσῃ, ἑνομεν αυτην, σχιζεται δε ὑπ' αυτης, επιθυμητικον ειδος εχουσης και ρεουσης. τῳ ουν μη ειναι προς τῳ νοητῳ, ην γαρ αν προς ἑαυτῳ, δια το την ὑλην βλεπειν, ταυτης επιμελουμενος, απεριοπτος ἑαυτου γινεται και ἁπτεται του αισθητου και περιεπει, αναγει τε ετι εις το ιδιον ηθος, απορεξομενος της ὑλης.

136) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. τον μεν πρωτον θεον αργον ειναι εργων, ξυμπαντων και βασιλεα.

Welt gebildet haben, weil sie so viel Zweckmäßigkeit und Ordnung enthält; und da der erste Gott der Grund alles Vollkommenen ist, so muß diese Intelligenz in Verbindung mit Gott und der Welt stehen. Das letzte, um die Welt zu bilden und zu regieren; das erste, um dieses auf die vollkommenste Art zu bewirken [137]). Der erste Gott enthält den Samen aller Intelligenz, und legt in jedes Wesen, das mit ihm in Gemeinschaft stehet, den Keim zu allem Wirken. Der zweite Gott, der Demiurg, empfängt von dem ersten diesen geistigen Samen, und pflanzt ihn hernach in jedes vernünftige Wesen. Der erste Gott ist der Vater des zweiten, und dieser der Vater der Welt. Es findet zwischen beiden dasselbe Verhältniß Statt, wie zwischen einem Feldbebauer und dem Säemann. Es ist eine Art von göttlicher Mittheilung, wodurch der Geber einem andern von dem Seinen mittheilt, ohne es dadurch selbst aus seinem Besitz zu verlieren, so wie man von einem Lichte viele andere anzünden kann, wodurch jedoch das erste nichts von seinem Lichte verlieret, oder Kenntnisse einem andern mittheilet, ohne durch diese Mittheilung etwas von seinem Wissen einzubüßen. Alle Dinge, welche auf diese Art mitgetheilt werden können, sind von göttlicher Art, dagegen menschliche, irdische Dinge nur so mittheilbar sind, daß sie von einem Besitzer zum andern übergehen [138]). Der Demiurg, welchen Numenius auch

137) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. βλεποντος μεν ȣν και επεστραμμενȣ προς ἡμων ἑκαστον τȣ θεȣ, (es ist die Rede von dem Demiurg) συμβαινει ζην τε και βιωσκεσθαι τοτε τα σωματα, κηδευοντα (κηδευομενα) τȣ θεȣ τοις ακροβολισμοις· μεταστρεφοντος δε εις την ἑαυτȣ περιωπην τȣ θεȣ, ταυτα μεν αποσβεννυσθαι, τον δε νȣν ζην, βιȣ επαυρομενον ευδαιμονος.

138) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. ὡσπερ δε

auch den Sohn und den νους nennt, ſteht daher als Intelligenz in einem andern Verhältniß zur erſten Gottheit, und wieder in einem andern zur Welt als die bildende Kraft. Als Intelligenz, die von dem erſten Gott ihr Daſeyn erhalten hat, ſchauet er in dieſem ſich ſelbſt an und findet nur darin ſein geiſtiges Leben, welches in Ruhe und Einheit beſtehet; als weltbildende Kraft ſtehet er in Cauſalverhältniß mit der Sinnenwelt, und iſt in ſteter Bewegung; er gibt dieſer ihr Daſeyn und ihre Beharrlichkeit, verbindet und hält die Materie durch harmoniſche Verhältniſſe zuſammen, indem er wie ein Steuermann auf das Schiff und den Himmel, zugleich auf die bewegliche Materie und auf ſeinen Vater und deſſen Ideen den Blick heftet. Die Körperwelt würde in die ewige Finſterniß aufgelöſt werden, wenn der Demiurg ſein Auge von der Sinnenwelt zurückzöge und ſich in der Anſchauung ſeiner ſelbſt, das iſt, der erſten Gottheit verlöre, und ein bloß geiſtiges Leben in ihm begönne. Aber auf der andern Seite hängt auch die Fortdauer und die Ordnung der Welt von dieſem Hinſchauen auf Gott ab, deſſen Leben, Ruhe und Unbeweglichkeit iſt, obgleich dieſe Unbeweglichkeit wieder ſeine weſentliche Bewegung ausmacht [139]). Auf dieſes doppelte

δε παλιν λογος εστι γεωργω προς τον φυτευοντα αναφερομενος· τον αυτον λογον μαλιστα εστιν ὁ πρωτος θεος προς τον δημιουργον. ὁ μεν γε ων σπερμα πασης ψυχης, σπαρεις τα μεταλλαχανοντα αυτης χρηματα συμπαντα· ὁ νομοθετης δε φυτευει και διανεμει και μεταφυτευει εις ἑκαστης της εκαστον προκαταβεβλημενα — και γαρ εστε δημιουργων εστι χρεων των πρωτων, και τα δημιουργηντος δε (περι) πατρος και υἱης χρη ειναι νομιζεσθαι πατερα τον πρωτον θεον.

139) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. δηλονοτι ὁ μεν πρωτος θεος εστιν ἑστως, ὁ δε δευτερος εμπαλιν εστι κινουμενος. ὁ μεν ουν πρωτος περι τα νοητα, ὁ δε δευτερος περι τα νοητα και αισθητα — αντι της προσεσης τω δευτερω κινησεως,

την

doppelte Verhältniß gründet es ſich, daß Numenius einen zweiten und dritten Gott unterſcheidet, ungeachtet er ſelbſt wiederum einlenkt, und geſteht, daß der zweite und dritte Gott doch nur ein Weſen iſt [140]). Es iſt alſo eine bloße metaphyſiſche Grille.

Die oberſte Gottheit ſollte als rein geiſtiges Weſen keine Gemeinſchaft mit der Materie haben, weil er ſich dieſelbe auf der einen Seite als das realſte, über unſern Erkenntnißkreis weit erhabene Weſen, und auf der andern doch wieder höchſt menſchlich, mit der Schwachheit durch einen zu mannigfaltigen Stoff der Betrachtung zerſtreuet zu werden, vorſtellt. Nun fragt es ſich aber: iſt die zweite Gottheit der erſten gleich oder nicht? Im erſten Falle gilt derſelbe Grund auch von dem Demiurg, und er durfte daher auch nicht die Welt bilden. Iſt aber das zweite, ſo iſt noch weniger einzuſehen, wie der Demiurg das vermöge, was die oberſte Gottheit nicht kann, ohne ihre Einfachheit zu verlieren. Ueberhaupt iſt die Nothwendigkeit einen Demiurg anzunehmen, nur erträumt. Bildet Gott die Welt nicht, weil er zu erhaben iſt, und durch ſeine Thätigkeit nur ein Weſen hervorbringen kann, was ihm vollkommen gleich iſt, ſo muß auch ſein Sohn, der Demiurg, ihm an Vollkommenheit gleich ſeyn, und dann

την προσκαιρον τω πρωτω τασιν φημι ειναι κινησιν συμφυτον, αφ' ης ητε ταξις τε κοσμε και η μονη η ακινδυνος και η σωτηρια αναγκαιται εις τα ολα. — ετω και ο δημιουργος την υλην, τα μητε διακρεσαι, μητε αποπλαγχθηναι αυτην (ενεκα), αρμονιας ξυνδησαμενος, αυτος μεν υπερ ταυτης ιδρυται, οιον υπερ νεως, επι θαλαττης, της υλης· την αρμονιαν δε ιθυνει ταις ιδεαις οικιζων, βλεπει τε αυτε τα πρωτα, εις τον ανω θεον. προσαγομενον αυτα τα ομματα, λαμβανει τε το μεν κριτικον απο της θεωριας, το δε ορμητικον απο της εφεσεως.

140) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *ο θεος μεντοι ο δευτερος και τριτος εστιν εις.*

dann dürfte der Demiurg aus demſelben Grunde keine Welt bilden. Iſt der Demiurg aber ein weniger vollkommenes Weſen, ſo iſt wieder nicht abzuſehen, warum Gott nicht auch die Welt bilden konnte. Ueberhaupt iſt dieſe rationale Theologie nichts als ein Gewebe von widerſprechenden und leeren Begriffen, das unvermeidlich erfolgt, wenn die Vernunft die Gränzen der Erfahrung überſpringt. Sie läßt ſich auf die widerſtreitenden Sätze zurückführen: das Reingeiſtige iſt von der Welt abgeſondert, und kann auf ſie nicht wirken; und das Reingeiſtige enthält den Grund der Welt; Gott iſt das unthätige Princip der Vollkommenheit, und er erzeuget doch den Demiurg und alle Seelen; Gott iſt in ewiger Ruhe, und ſeine Ruhe iſt ewige Bewegung.

Wir finden hier auch einige ſchwache Spuren von dem Lichtweſen der Gottheit. Das Licht betrachtet er ſo wie das Wiſſen, als etwas Göttliches, weil es ſich, ohne etwas Subſtanzielles zu verlieren, vervielfältigen und mittheilen läßt. Dann ſagt er auch, die materiellen Weſen würden verlöſchen, wenn der Demiurg ſeinen Blick von ihnen abzöge. Vielleicht würden ſich noch mehrere und klärere Spuren davon finden, wenn wir nicht bloß einige wenige abgeriſſene Fragmente des Numenius beſäßen, welche Euſebius aufbewahret hat.

Das reale, abſolute Seyn glaubte Numenius, wie wir geſehen haben, nur allein in dem Idealen oder Denkbaren zu finden. Gott, der Demiurg und die von ihm ausgefloſſenen Seelen machen das unſichtbare Reich dieſer überſinnlichen realen Weſen aus; denn dieſe ſubſiſtiren durch ihre Natur, dagegen die Körper ohne den Einfluß geiſtiger Kräfte in ein geſtaltloſes Nichts ſich zerſtreuen würden.

würden [141]). Da die Seelen die eigentlichen Substanzen der Welt sind, so mußte er auch behaupten, daß sie immateriell und unsterblich sind. Die Gründe, wodurch er die Immaterialität bewies, beruhen auf dem eben angegebenen Gegensatz zwischen Körper und Seele. Plato gründete sich auf die Verschiedenheit des Begriffs von Körper und Seele, Numenius aber auf die reale Möglichkeit der Körper. Er schließt so: Die Körper sind ihrer Natur nach veränderlich, ins Unendliche theilbar und auflösbar, mit dem Streben, sich zu zerstreuen. Es muß also etwas vorhanden seyn, was sie zusammensetzt, einiget, und gleichsam mit Gewalt zusammenhält und dieses ist, was wir Seele nennen. Ist nun die Seele ein Körper, wenn auch noch so fein, was hält sie wieder zusammen? Da dieses nicht bis ins Unendliche fortgehen kann, so müssen wir zuletzt auf etwas Unkörperliches kommen, welches die Seele ist [142]).

Zwar

141) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XV. c. 17. ουκουν φημι την ὑλην ουτε αυτην ουτε τα σωματα ειναι ον. τι ουν δε; ει εχομεν παρα ταυτα αλλο τι εν τῃ φυσει τῃ των ὁλων; ναι τουτο ουδεν ειπειν ποικιλον, ει τοδε πρωτον μεν εν ἡμιν αυτοις ἁμα πειραθειημεν διαλεγομενοι. επει δε τα σωματα εστι φυσει τεθνηκοτα και νεκρα και πεφυρημενα και ουδ' εν ταυτῳ μενοντα, αρ ουχι του καθεξοντος αυτοις δει; παντος μαλλον, ει μη τυχοι δε τουτου, αρα μενειεν αν; παντος ἡττον. τι ουν εστιν το κατασχησον; ει μεν δη και τουτο ειη σωμα, Διος σωτηρος δοκει αν μοι δεηθηναι αυτο παραλυομενον και σκιδναμενον. ει μεντοι χρη αυτο απηλλαχθαι της των σωματων παθης, ἱνα κακεινοις κεκυημενοις την φθοραν αμυνειν δυνηται και κατασχῃ, εμοι μεν ου δοκει αλλο τι ειναι, η μονον γε το ασωματον. αὑτη γαρ δη φυσεων πασων μονη ἑστηκε, και εστιν αραρυια, και ουδεν σωματικη. ουτε γ' ουν γινεται, ουτε αυξεται, ουτε κινησιν κινειται αλλην ουδεμιαν, και δια ταυτα καλως δικαιον εφανη πρεσβευσαι το ασωματον.

142) Nemesius *de natura hominis* c. 2. S. 70. κοινη μεν προς παντας τους λεγοντας σωμα την ψυχην αρκεσει τα παρα

Zwar könnte man einwenden, daß die Stoiker zur Erklärung der realen Möglichkeit der Körper keine Seelenweſen, ſondern eine ſpannende oder dehnende Bewegung (τονικη κινησις) zu Hülfe nehmen, welche zugleich nach außen und nach innen gerichtet ſey, durch die erſte Richtung die Größe und Beſchaffenheiten, durch die zweite, die Einheit und das beharrliche Seyn der Körper bewirke. Allein da jede Bewegung von einer Kraft entſpringen muß, ſo kann man fragen, welches iſt dieſe Kraft, und welches ihr Subſtrat? Iſt ſie die Materie, ſo kommen wir auf das vorige Raiſonnement; iſt ſie nicht Materie, ſondern nur in der Materie, ſo iſt ſie von der Materie verſchieden, und alſo immateriell. Noch ein Einwurf muß entkräftet werden. Die Körper haben drei Dimenſionen oder Ausdehnungen; die Seele iſt ebenfalls ausgedehnt, in ſofern ſie den ganzen Körper durchdringt, und daher auch allerdings ein Körper. Allein die Seele iſt ihrer Natur nach keinesweges ausgedehnt, ſondern nur zufällig, weil ſie ihren Sitz in dem Körper hat, oder wird nur als ausgedehnt betrachtet. Denn jeder Körper iſt zwar nach drei Dimenſionen ausgedehnt; aber man kann den Satz nicht umkehren, daß alles Ausgedehnte nach drei Dimenſionen Körper ſey, da auch die Größe und Qualität, obgleich an ſich unkörperlich, doch in dem Subſtrate der Materie zufällig eine Ausdehnung er-

παρα Αμμωνιε τε διδασκαλε Πλωτινε και Νεμηνιε τε πυθαγορικε λεγομενα. ασι δε ταυτα. τα σωματα τη οικεια φυσει τρεπτα οντα και σκεδαστα και διολε ας απαρον τμητα μηδενος ει αυτοις αμεταβλητε ὑπολειπομενε, δηται τε συντιθεντος και συναγοντος και ὡσπερ συσφιγγοντος και συγκρατουντος αυτα, ὁπερ ψυχην λεγομεν. Wenn man dieſe Stelle des Nemeſius mit der vorhin aus dem Euſebius angeführten vergleichet, ſo iſt es nicht zu bezweifeln, daß dieſes Raiſonnement dem Numenius angehört; vielleicht hat es Ammonius nur deutlicher vorgetragen.

erhalten [143]). Daß nun diese immaterielle Seele auch unsterblich sey, folgt aus denselben Prämissen. Denn ist sie kein Körper, so ist sie ihrer Natur nach eine unvergängliche Substanz.

Numenius metaphysisches System ist also, gleich dem Platonischen, ein Dualismus, Materialismus und Spiritualismus, jedoch so, daß der Materialismus dem Spiritualismus untergeordnet ist. Die Körperwelt hat nur ein precäres Seyn unter dem Einfluß des Geistigen, sie würde ohne geistige Substanzen gar kein Daseyn haben. Es ist eine weitere Ausführung der Idee des Plato von dem absoluten Seyn, und diese Idee, welche sich bis jetzt bei allen Platonikern erhalten hatte, gewann nur wieder ein vorzügliches Interesse, da der psychologische Materialismus, welcher durch den Stoicismus die Oberhand erhalten hatte, anfing sein Ansehen zu verlieren. Denn man wurde immer mehr inne, daß sich durch die materialistische Erklärung der Thätigkeiten und Veränderungen der Seele gar nichts aufklären lasse, und wenn man auch die Merkmale eines Körpers oder der Bewegung noch so fein analysire, doch die Möglichkeit des Denkens nie einsehe [144]). Hierdurch gewann die Entgegensetzung der Seele und der Körper eine festere Grundlage, und die weitere Entwickelung derselben ist die Hauptursache der

143) Nemesius *de natura hominis* c. 2. p. 71. ερουμεν, ὁτι παν μεν σωμα τριχῃ διαστατον, ου παν δε το τριχη διαστατον σωμα και γαρ το ποσον και το ποιον, ασωματα οντα καθ' ἑαυτα, κατα συμβεβηκος εν ογκῳ ποσουται. ὁυτως ουν και τῃ ψυχῃ καθ' ἑαυτην μεν προσεστι το αδιαστατον, κατα συμβεβηκος δε τῳ, εν ῳ εστι, τριχῃ διαστατῳ οντι, συνθεωρειται και αυτη τριχῃ διαστατη.

144) Man sehe hierüber ein merkwürdiges Fragment des Longinus in der Ausgabe von Morus S. 285. und Eusebius *Praeparat. Evangel.* XV. c. 21.

der Entſtehung des Alexandriniſchen mit Schwärmerei verbundenen Spiritualismus, der indeſſen doch nicht ganz ohne Gewinn für die Erweiterung des menſchlichen Wiſſens war. Denn auch hier gehet es wie bei mehrern Erfindungen, daß man zwar ſeinen Zweck verfehlet, aber dagegen etwas anderes findet. Man wollte Eroberungen in dem Reiche des Ueberſinnlichen machen, und machte Entdeckungen in der Natur des menſchlichen Geiſtes, nur daß ſie nicht immer dafür anerkannt wurden. Denn die Erforſchung der Seele und ihrer Kräfte wurde für den Schlüſſel zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen und Abſoluten gehalten, und die Erweiterung der Pſychologie war daher eine natürliche Folge dieſer metaphyſiſchen Schwärmerei, wodurch der Nachtheil der letzten wieder einigermaßen vergütet wurde.

Auch Numenius fing ſchon an, mit mehrerer Aufmerkſamkeit manche Erſcheinungen des Gemüths zu beachten, wie dieß aus dem, was Porphyrius und Jamblichus bei dem Stobäus hier und da anführen, erhellet. Nur ſind dieſe Anführungen zu kurz und fragmentariſch, ohne alle Gründe und oft ſo dunkel, daß man nicht weiß, was Numenius behaupten oder nicht behaupten wollte. So viel aber gehet doch hervor, daß es ihm mehr um die Erforſchung des metaphyſiſchen Weſens, als der empiriſchen Erkenntniß ihres Wirkens und Leidens zu thun war. So behauptete er ein gedoppeltes Seelenweſen, ein vernünftiges und unvernünftiges; daß jede Seele ein und daſſelbe Syſtem von Vorſtellungen in Rückſicht auf die Objecte habe, doch jede auf eine andere ſubjective Weiſe beſtimmt; daß jede Seele, welche mit einem Körper verbunden worden, dadurch für gewiſſe Vergehungen beſtraft werde [145]. Ueber das ſinnliche Vorſtellungsvermögen hingegen ſcheint er

145) Stobaeus *Eclogae Physicae* P. II. p. 836. 866. 912.

er eigne Nachforſchungen angeſtellt zu haben, deren Inhalt ſich aber nicht weiter beſtimmen läßt [146]).

Außer dieſen Speculationen beſchäftigte den Numenius auch noch eine hiſtoriſche Darſtellung der bisherigen philoſophiſchen Syſteme, womit er zugleich die Widerlegung aller außer dem Pythagoräiſchen und Platoniſchen verband. Pythagoras und Plato waren ihm die beiden großen Genies, welche das Syſtem des philoſophiſchen Wiſſens erſchöpft hatten; zuweilen ſetzte er den Pythagoras noch über den Plato. Er eiferte ſehr über die Nachfolger des letztern, daß ſie von dem Buchſtaben ſeines Syſtems abgewichen, und dadurch neue Schulen geſtiftet hätten [147]). Einen lebendigen Geiſt der Philoſophie verrathen die Bruchſtücke, welche ſich bei dem Euſebius finden, nicht.

Wir finden dieſelbe Richtung der Speculation auch bei Plutarch, einem Mann, der mit vielfachen gelehrten Kenntniſſen ein geſundes praktiſches Urtheil vereinigte, und eine große, nicht allein aus den Büchern geſchöpfte, Menſchenkenntniß beſaß. Bei ſeiner entſchiedenen Vorliebe für den Plato und deſſen philoſophiſches Syſtem ſuchte er die religiöſen Vorſtellungen der Griechen und Aegyptier mit der Philoſophie zu vereinigen, und in die erſtern Licht und Zuſammenhang zu bringen, welches ihn zu mancherlei allegoriſchen Deutungen und erkünſtelten Erklärungsverſuchen verleitete. Indem er dabei die einzige richtige Anſicht verließ, die Entſtehungsart der religiöſen Vorſtellungen

146) Stobaeus *Eclogae Physicae* P. II. p. 832. Νουμηνιος δε την συγκατθετικην δυναμιν παραδεκτικην ενεργειων φησας ειναι, συμπτωμα αυτης φησιν ειναι το φανταστικον, α μην εργον τε και αποτελεσμα, αλλα παρακολουθημα.

147) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 5. seq. Sein Werk war betitelt: περι της των Ακαδημαϊκων προς Πλατωνα διαστασεως. XV. c. 17. XI. c. 10.

gen aus der Natur des menſchlichen Geiſtes und aus dem jedesmaligen Culturzuſtande der Zeiten, wo ſie entſtanden, zu erklären, ſo ließ er ſich leicht zu dem Verſuche verleiten, einen hyperphyſiſchen Urſprung auszumitteln. Er ſuchte zu den Mythen von den Göttern ein Object in der Natur, und da bot ihm die Platoniſche Metaphyſik einen glücklichen Fund dar, weil er in dem Philoſophem von der Materie, der rohen und gebildeten Weltſeele, die Quelle der Mythen fand, und ſie daraus ſo erklären zu können glaubte, daß er alles Anſtößige und Vernunftwidrige aus dem Wege ſchaffte, indem nun nicht mehr die Rede von der höchſten Gottheit, welche das abſolute und unveränderliche Weſen iſt, ſondern von Untergottheiten die Rede ſey [148]). Eine andere Erſcheinung, nämlich der Verfall und das Verſtummen der Orakel, welche für einen denkenden Kopf ſehr wichtig ſeyn mußte, ſuchte er durch allerlei Hypotheſen zu erklären, wozu er die Data aus der Philoſophie des Plato und Anderer nahm. Vorzüglich that ihm die Lehre von den Dämonen dabei gute Dienſte.

Bei allen dieſen Veranlaſſungen zur Speculation, welche die Geſtalt der öffentlichen Religion darbot, iſt das Streben des menſchlichen Geiſtes nach Einheit und Zuſammenhang aller Erkenntniſſe nicht weniger unverkennbar, als der gewöhnliche Fehler, daß er viel zu ſchnell gewiſſe Sätze als die höchſten Principien betrachtet, unter welche ſich alles Mannigfaltige der Erkenntniß ordnen läßt, und ohne vorgängige Erforſchung des Erkenntnißvermögens die Einheit, als in der Natur gegeben, vorausſetzt, die nur ein Bedürfniß der Reflexion iſt. Plutarch ging daher nicht über das Platoniſche Syſtem hinaus, ſondern betrachtete es als das allein wahre, und ſuchte nun mit demſelben alle wirk-

148) Plutarchus *de ei apud Delphos* edit. Hutten. T. IX p. 242 *de Iside et Osiride* p. 194. *de defectu oraculorum* p. 520.

wirklichen und eingebildeten Objecte der Erkenntniß zu vereinigen. Was dem Plato noch problematiſch geblieben war, z. B. die Exiſtenz von Dämonen und Untergöttern, das nahm er ſogleich als realen Gegenſtand an, und verwandelte ſelbſt bloße Abſtractionen in Dinge. Dieſen Fehler beging er vorzüglich bei der rationalen Pſychologie und Kosmologie. So nimmt er die Exiſtenz einer Weltſeele in einem ganz andern Sinne als Plato an. Dieſer verſtehet darunter die urſprünglichen Kräfte der Materie, theils in dem Zuſtande der Regelloſigkeit, ehe ſie von Gott beſtimmten Geſetzen unterworfen worden, theils in dem Zuſtande der von Gott herrührenden geſetzmäßigen Wirkſamkeit. Aber Plutarch nimmt zwei urſprüngliche Weltſeelen mit Vorſtellungen an, aus deren Vereinigung die gute Weltſeele entſtand, nämlich eine bloß ſinnlich vorſtellende, und eine bloß denkende Seele, die von einander unabhängig in der Natur exiſtirten. Denn, ſagt er, Gott brauchte zur Bildung der Welt einen Stoff, der für die Körper nichts als Körper, und für die Seelen nichts als Seele ſeyn kann. Aus etwas Körperloſem Körper, oder aus dem Unbeſeelten Seelen zu bilden, gehet über die Gränzen der göttlichen Allmacht [149]). Solche Umwandlungen mußte die Platoniſche Philoſophie ſelbſt von ihren Verehrern ſich gefallen laſſen. Sie ging aus einem tiefen Gefühle der Anforderungen der Vernunft an den Menſchen und des Widerſpruchs derſelben mit den gewöhnlichen religiöſen und ſittlichen

149) Plutarchus *de procreatione animae ex Timaeo* ed. Francof. p. 1014. ὁ γαρ θεος ὁτε σωμα το ασωματον, ὁτε ψυχην το ἀψυχον ἐποιησεν. p. 1024. κοσμα ψυχην συνιστησιν ἐξ ὑποκειμενων της τε κρειττονος ἀσιας και ἀμερισ'α, και χαροντος, ἡν περι τα σωματα μεριστην κεκληκεν, ἀχ ἑτεραν ἀσαν, ἡ την δοξαστικην και φαντασικην και συμπαθη τῳ αισθητῳ, κινησιν ἀγενομενην, ἀλλ' ὑφεστωσαν ἀιδιον, ὡπερ ἡ ἑτερα, το γαρ νοητον ἡ φυσις ἐχασα και το δοξαστικον εἰχεν.

lichen Vorſtellungen der Menſchen hervor; jetzt war Vernunft und Phantaſie geſchäftig, aus einem Theile dieſer Ueberzeugungen, den Plato nur nicht ausdrücklich verworfen hatte, eine Metaphyſik herauszubilden, welche Philoſophie und Religion wieder in den engſten Zuſammenhang bringen ſollte. Denn durch die höhere metaphyſiſche Abſtraction der Begriffe war Gott ein leeres ontologiſches Weſen geworden, welches in keiner Verbindung mit der Welt mehr ſtand. Dieſe Kluft widerſprach dem dunkel geahndeten Bedürfniß der praktiſchen Vernunft. So wie ſie aber durch Speculation entſtanden war, ſo war auch die ſpeculative Vernunft ebenfalls geſchäftig, dieſelbe durch ein verbindendes Mittelglied wieder auszufüllen. Das Mittelglied war die Lehre von den Dämonen, welche als Weſen betrachtet wurden, welche auf der Stufenleiter der Weſen zwiſchen Gott und Menſchen in der Mitte ſtehen, und die Verbindung zwiſchen dem höchſten Weſen und der Welt vermitteln, ſo daß Gott durch ſie die Welt regieret, den Menſchen ſeinen Willen kundbar machet, und auf der andern Seite wieder die Wünſche, Gelübde und Gebete der Menſchen vernimmt [150]).

Dieſes Bedürfniß gab Veranlaſſung, daß die Lehre von den Dämonen eine größere Ausbildung erhielt. Man bemü-

150) Apuleius *de deo Socratis* Lugd. Bat. 1623. p. 425. Quid igitur post istam coelestem quidem, sed paene inhumanam tuam sententiam faciam? si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur, atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus coelestes deos communio denegata? — Cui igitur preces adlegabo? cui vota nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem bonis fautorem, quem adversatorem malis in omni vita cieho? quem denique, quod frequentissimum est, iuriiurando arbitrum adhibebo?

bemühete ſich, das Geiſterreich, ſo wie das Naturreich einzutheilen, mehrere Claſſen von dieſen Mittelweſen nach dem Element, worin ſie lebten, nach ihrer Natur, Denkungsart und beſtimmten Wirkungskreis feſtzuſetzen; alle dieſe Träume auf der einen Seite an gewiſſe philoſophiſche Begriffe und Sätze anzuknüpfen, um der Lehre dadurch einen philoſophiſchen Anſtrich zu geben, auf der andern aus ihnen Erſcheinungen der wirklichen Welt zu erklären; z. B. Orakel, Weiſſagungen, angebliche Geiſtererſcheinungen. In allen dieſen Rückſichten finden ſich bei den Platonikern dieſes Zeitraums mehr oder weniger Beiträge, vorzüglich auch bei dem Plutarch, der nicht allein ſchon eine Art von Dogmengeſchichte über die Dämonen, ſondern auch ſelbſt manchen Zuſatz aus ſeinem eignen phantaſirenden Verſtande liefert. So hat er eine eigne Hypotheſe von der Art, wie die Dämonen auf das Vorſtellungsvermögen der Menſchen wirken, und Gedanken mittheilen können. Die Gedanken der Dämonen ſind nämlich mit einer Art von Glanz und Licht umgeben, wodurch ſie alles durchdringen und allen Menſchen zugegen ſind; ſollen ſie aber vernehmlich werden, ſo muß die Seele von unruhigen Gemüthsbewegungen und materiellen Reizen frei ſeyn [151]). Ausführlich handelt auch Apulejus von den Dämonen, der die Lehrſätze ſchon mehr in einer gewiſſen Ordnung vorträgt. Auch Maximus Tyrius machte einen Verſuch, die Wirklichkeit der Dämonen philoſophiſch zu beweiſen. Er gehet von dem Satze aus, daß in der Welt eine ſtetige Stufenleiter der Weſen ſey; wären aber keine Dämonen, ſo

151) Plutarchus *de genio Socratis* Tom. X. p. 339. τῷ γαρ ὀντι τας μεν αλληλων νοησεις οἱον ὑπο σκοτῳ δια φωνης ψηλαφωντες γνωριζομεν· αἱ δε των δαιμονιων φεγγος εχεσαι, τοις δυναμενοις ελλαμπουσιν, α δεομενοι ῥηματων κ' ὀνοματων, οἱς χρωμενοι προς αλληλους οἱ ανθρωποι συμβολοις εἰδωλα των νοουμενων και εικονας ὁρωσιν, αυτα δ' α γινωσκουσι, πλην οἱς τυχοι ἰδιον τι και δαιμονιον, ὡσπερ ειρηται, φεγγος.

ſo würde eine Lücke ſeyn. Es ſind fünf Gegenſätze, welche alle Arten von lebenden Weſen und ihre Verkettung umfaſſen, nämlich: Unſterblich, ſterblich; Unveränderlich, veränderlich; Vernünftig, vernunftlos; Empfindend, nicht empfindend; Lebend, leblos. Die Gottheit iſt unveränderlich und unſterblich; der Menſch vernünftig und ſterblich; das Thier vernunftlos und empfindend; die Pflanze empfindungslos und lebend. Zwiſchen Gott und Menſch fehlt offenbar ein Mittelglied, nämlich die Dämonen, welche unſterblich und veränderlich ſind; ohne welche keine vollendete Harmonie in der Welt Statt finden würde. — Mehr Gewicht, als dieſer vermeinte Beweis, hat jedoch auch bei dieſem Maximus der oben angeführte Grund [152]).

Für die hiſtoriſche Kenntniß der ältern Philoſophie, vorzüglich der Platoniſchen, und zur Aufklärung mancher Lehrſätze der letztern lieferte auch der große Arzt Claudius Galenus (geboren nach Chr. G. 131) nicht wenig. Die Verbindung der Philoſophie mit der Arzneikunde war für beide Wiſſenſchaften vortheilhaft. Vorzüglich verhinderte die Beſchäftigung mit Erfahrungsgegenſtänden die Ausſchweifung in die luftige Gegend leerer Träumereien. Sein Blick war auf den Menſchen als Gegenſtand der Erfahrung concentrirt, und wenn er ſich beſtrebte, die Gründe von manchen Erſcheinungen zu entdecken, ſo ging er doch nie, ſelbſt wenn er eine Hypotheſe wagte, aus dem Kreiſe möglicher Erfahrung heraus. Er entdeckte zuerſt den Urſprung der Nerven in dem Gehirn, und betrachtete ſie als die Bedingung des Empfindungsvermögens und der thieriſchen Bewegung. Um dieſe Erſcheinungen zu erklären, nahm er mit mehreren ältern Aerzten einen äußerſt feinen Lebensgeiſt (πνευμα ψυχικον) an, welcher aus der Luft abgeſondert werde. Dieſer Lebensgeiſt iſt das Prin-

152) Maximus Tyrius *Dissert.* XXVI. XXVII.

cip des wechſelſeitigen Einfluſſes zwiſchen Seele und Körper, und wohl zu unterſcheiden von dem eigentlichen Seelenprincip (πνευμα ζωϊκον), das ſeinen Sitz in dem Gehirne hat. Dieſe Anwendung der Phyſiologie zur Erklärung pſychologiſcher Erſcheinungen fand damals mehr bei den Aerzten, als bei den Philoſophen Eingang, weil ſie für dieſe zu materialiſtiſch war [153]; in neuern Zeiten aber erhielt ſie mehr Beifall, ſo wenig ſie auch zur Aufhellung der empiriſchen Seelenlehre beitragen konnte. Seine Unterſuchungen über die Temperamente, wobei er dem Hippokrates größtentheils folgte, haben mehr Intereſſe für den Arzt, als für den Philoſophen. Ueberhaupt war er mit keinem ausgezeichneten philoſophiſchen Talent ausgeſtattet, obgleich ein guter Kopf; er huldigte einem gemäßigten Dogmatismus, wählte ohne Sectengeiſt das Beſte und Vernünftigſte aus allen Schulen, vereinigte es mit ſeinen Erfahrungskenntniſſen, und beſtritt den Skepticismus ohne tiefſinnige Abwägung des eigentlichen Streitpunktes. Nur darin beweiſt ſich ſein geſundes Urtheil, daß er die Inconſequenz aufdeckt, welche die Skeptiker ſich zu Schulden kommen laſſen, daß ſie dem Verſtande alles Vermögen, Wahrheit zu erkennen, abſprechen, und doch alles für ungewiß erklären, die Wahrheit jedes Urtheils in Anſpruch nehmen, und doch das Ihrige geltend zu machen ſuchen. Das Urtheilsvermögen iſt der oberſte Gerichtshof der Wahrheit, vor welchem alle Gründe und Zweifel der Erkenntniß abgethan werden müſſen [154].

Der

153) Nemeſius *de natura hominis* c. 2. p. 86.

154) Galenus *de optimo docendi genere* nach der Eraſmiſchen Ueberſetzung. Hinc igitur incipiendum est. Dicit enim rursus ipsa mens, quod possibile nobis est naturali iudicio credere sive non credere: ipsum autem iudicium per aliquid aliud iudicare possibile non est. Qui fiet enim, vt id, quo iudicantur reliqua omnia, ab alio quopiam iudicetur?

Der Skepticismus, der nie eine groſse Anzahl von Anhängern zählte, war ſeit dem Aeneſidem zwar nicht mit vorzüglichem Intereſſe gepflegt, aber auch nicht ganz vernachläſsiget worden. Selbſt das Studium der Platoniſchen Philoſophie, und die Geſchichte der Akademie muſste wenigſtens die Zweifel gegen die Gewiſsheit der Erkenntniſs in Andenken erhalten, wie das Beiſpiel des Favorinus beweiſet, der ungeachtet ſeiner Vorliebe für den Plato, dennoch mehrere Schriften ſkeptiſchen Inhalts, unter andern von den zehn Zweifelsgründen, von der Erkenntniſs, von dem Geiſt der akademiſchen Philoſophie verfertigte. Er war nicht ſowohl ein Skeptiker, als ein beſcheidener Dogmatiker, und ſcheint den Skepticismus mehr hiſtoriſch als philoſophiſch dargeſtellt zu haben. Daher rührte ſein Schwanken und ſeine Inconſequenz, daſs er bald behauptete: es ſey ihm wahrſcheinlich, daſs nichts mit Gewiſsheit erkannt werden könne, und bald darauf die gewiſſe Erkenntniſs mancher Gegenſtände einräumte; daſs er die Gründe des Skepticismus auseinander ſetzte, und doch ſeinen Schülern das Urtheil über wiſſenſchaftliche Gegenſtände überlieſs [155]. Aus

155) Galenus *de optimo docendi genere.* Recentiores autem (non enim solus fecit hoc Favorinus) nonnunquam eo proferunt epochen, ut negent, vel illud intellectu posse comprehendi, solem esse. Rursus alias eo proferunt cognitionem, ut discipulis suis permittant, antequam didicerint, de scientiis iudicare. Nec enim aliud est, quod dixit Favorinus libro de affectione Academica, cui titulus inditus est Plutarchus. Dicit autem idem in libro ad Epictetum, in quo inducitur Onesimus Plutarchi seruus cum Epicteto disputans. Quin et in libro, quem postea scripsit ad Alcibiadem, laudat etiam alios Academicos, qui in partes ambas sibi pugnantes et contrarias disserebant, ceterum discipulis permittebant, ut quod verius videretur eligerent. In hoc sane ait libro, sibi videri probabile, nihil certo sciri posse. Contra in Plutarcho concedere videtur, esse certam alicuius rei cognitionem.

Aus dieſer kurzen Ueberſicht gehet das Reſultat hervor, daß alle Thätigkeit der Vernunft in dieſem Zeitraume ſich größtentheils in dem engen Kreiſe der Schulweisheit herumdrehte. Nicht Erweiterung des Gebiets des menſchlichen Wiſſens nach der Leitung der Geſetze des menſchlichen Geiſtes, ſondern nur Erhaltung und Fortpflanzung der Anſichten und Ueberzeugungen, welche frühere Denker gefunden hatten, war das Ziel, wornach die denkenden Köpfe im Allgemeinen ſtrebten. Aber dieſes Streben war mit einigen Symptomen verbunden, aus welchen theils der geſunkene Werth der gangbaren Philoſophie, theils das Bedürfniß einer höhern Richtung, eines freiern und lebendigern Geiſtes der Forſchung hervorleuchtete. Die Einſeitigkeit der Speculation, die Verbreitung des Auctoritätsglaubens ohne eigne innere Ueberzeugung, die todte Wiederholung des bloßen Buchſtabens und trockner Formeln älterer philoſophiſcher Syſteme, ohne von dem lebendigen Geiſte derſelben angefacht zu ſeyn, dieſes ſind die Gebrechen der herrſchenden Philoſophie, welche nur dazu dienten, die Philoſophen als Narren, und die Philoſophie als einen thörigten Wahn in den Augen nüchterner Köpfe lächerlich zu machen. In dieſem Geiſte ſchwang Lucian ſeine Geißel über die Philoſophen oder vielmehr Afterphiloſophen, und ſelbſt mit zum Theil über die ältern ehrwürdigen Männer, deren Kopien jene auf eine höchſt lächerliche Art ſeyn wollten. Seine lebendigen Schilderungen geben ein ſehr treues Bild von dem geſunkenen Anſehen der Philoſophie als Wiſſenſchaft. Ungeachtet aller gelehrten Anſtalten, und aller Begünſtigung, welche die Wiſſenſchaften unter den römiſchen Kaiſern von Trajan an erhielten, hatte ſich doch das wahre Intereſſe für Wahrheit und Wiſſenſchaft in den Köpfen der Meiſten verloren, wenn auch Philoſophie als Mode betrachtet, und als ein weſentliches Stück des guten Tones bei den beſtellten Lehrern derſelben gehöret wurde[156]).

Die

156) Man ſehe darüber die Klagen des Taurus bei dem Gel-

Die Schuld von dieſer Geringſchätzung der Philoſophie tragen aber nicht allein die Philoſophaſter, deren es in jener Zeit ſo viele gab, ſondern die Urſache lag tiefer verborgen. Die ewige Wiederholung der Schulſyſteme, die Verwandelung des freien Nachdenkens in bloße Nachbeterei, der Philoſophie in einen Gegenſtand der Gelehrſamkeit, welche aus Büchern geſchöpft werden könne; die fortdauernde Uneinigkeit und Trennung der Philoſophen über alle Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens ohne Ausſicht einer möglichen Vereinigung, als durch Machtſprüche, welche nicht überzeugen, oder durch Ableitung aus einer gemeinſchaftlichen Tradition, wodurch das Anſehen der Vernunft geſchwächt werden mußte, oder durch bloß blendende Verwiſchung und Verdunkelung der Streitpunkte, und durch Zuſammenmiſchung verſchiedenartiger Syſteme: alles dieſes mußte unvermeidlich das Intereſſe an wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen nach und nach ſchwächen, und die Ueberzeugung von dem Werthe der Philoſophie als Wiſſenſchaft herabſtimmen.

Die Ueberzeugung von der Gewißheit, Haltbarkeit und Zulänglichkeit der gangbaren Philoſophie war ſehr geſunken, ſelbſt bei denen, welche für eine Art von Philoſophie Partie genommen hatten. Dieſes verräth ſich dadurch deutlich genug, daß ſie bei allem Auctoritätsglauben doch theils auf fremde Auctoritäten ſich beriefen, um ihr Syſtem zu befeſtigen, wie vorzüglich Numenius that, theils wieder aus andern Syſtemen Sätze in das ihrige aufnahmen. Es lag darin ein Geſtändniß, daß bei keiner Partei die reine vollſtändige Wahrheit zu finden, ſondern in allen zer-

Gellius 1. c. 9. Nunc autem istis, qui repente pedibus illotis ad philosophos devertunt, non hoc est satis, quod sunt omnino ἀθεώρητοι, ἄμεσοι, ἀγεωμέτρητοι; sed legem etiam dant, qua philosophari discant.

zerſtreuet ſey. Auf dieſen Gedanken gründete Potamo aus Alexandrien, deſſen Zeitalter nicht genau beſtimmt, wahrſcheinlich aber doch in das zweite Jahrhundert zu ſetzen iſt, einen Verſuch einer eigentlich ſo genannten eklektiſchen Philoſophie [157]). Es ſcheint aber, als hätte er wenig Glück gemacht. Und in der That kann auch auf dieſem Wege wohl mancher Lehrſatz ausgeſchloſſen werden, welcher nicht erwieſen iſt, oder gegen die herrſchende Denkungsart anſtößt; aber ein vollſtändiges Syſtem von Wahrheit, welches nur aus einer gründlichen ſyſtematiſchen Erörterung des Erkenntnißvermögens hervorgehet, kann auf dieſem Wege nicht gefunden werden. Dieſes war auch wohl nicht der Zweck des Potamo, ſondern nur, diejenigen Sätze zuſammenzuſtellen, worin die Philoſophen entgegengeſetzter Parteien einſtimmen könnten, um auf dieſe Art ihre Trennung aufzuheben. In dieſem Sinne nahm er zwei Principien der Erkenntniß, wonach ihre Wahrheit zu beurtheilen ſey, an, die Vernunft, als das Subject aller Erkenntniß und alles Urtheils, und die deutlichſte Vorſtellung, durch welche die Beurtheilung des Wahren vermittelt werde. Für die theoretiſche Erkenntniß ſtellte er vier Principe auf, Materie, wirkende Urſache, die Wirkungsart und den Ort; denn man fragt bei jedem Dinge, woraus es beſtehe, wodurch es geworden, wie es wirke und wo es ſich befinde. In der praktiſchen Philoſophie ſtellte er als den höchſten Endzweck auf, ein vollkommenes Leben in Gemäßheit der Tugend, ohne die relativen Güter des Körpers und des äußern Zuſtandes auszuſchließen [158]). Dieſes eklektiſche Syſtem, wenn wir es ſo nennen

157) Diogenes *Laert. Prooemium* §. 21. ετι δε προ ολιγε και εκλεκτικη τις αιρεσις εσηχθη ὑπο Ποταμωνος τε Αλεξανδρεως εκλεξαμενε τα αρεσαντα εξ εκαστης των αιρεσεων.

158) Diogenes *Laert. Prooemium* §. 21. αρεσκει δ' αυτῳ

nennen dürfen, deſſen rohen Umriß uns Diogenes ziemlich dunkel aufbewahret hat, ſcheint keine Anhänger gefunden zu haben; aber deſto mehr Nachfolger erhielt die eklektiſche Manier, die Sätze aus verſchiedenen Syſtemen nach ſubjectiven Bedürfniſſen und Anſichten in ein Ganzes zu vereinigen.

Zu den Spuren eines freiern Forſchungsgeiſtes, welcher die Schwächen und Mängel aller bisherigen Philoſophie ahndend, das Bedürfniß einer tiefern Forſchung empfand, könnte man erſtlich die noch fortbeſtehende, wenn auch nur in einzelnen Stimmen ſich vernehmen laſſende ſkeptiſche Denkart rechnen, wenn nicht gerade in dieſem Zeitraume gleichſam eine Art von Scheidewand ſich zwiſchen dem Dogmatismus und Skepticismus erhoben hätte. Wir ſehen beide ihren Gang für ſich fortſchreiten, ohne auf die Schritte der Gegner eine beſondere Achtſamkeit zu bezeigen. Sie ſind getrennt und äußern keinen wechſelſeitigen Einfluß. Die wenigen Dogmatiker, welche noch einige Rückſicht auf die Einwendungen des Skepticismus nehmen, wie Favorinus und Galenus, betrachten ihn mehr als ein Stück des Alterthums und als Gegenſtand des hiſtoriſchen Wiſſens, als mit wiſſenſchaftlichem Verſtande. Aber noch auffallender ſcheint es, daß der gelehrteſte Skeptiker ſich bloß mit den ältern Dogmatikern beſchäftiget, und der neuern mit keinem Worte erwähnt. Kannte er ſie nicht, oder hielt er es nicht der Mühe werth, von ihnen Kenntniß zu nehmen, weil ſie auf dem dogmatiſchen Wege ihrer Vorgänger fortſchreiten?

Aber

τῳ (καθα φησι εν τῃ στοιχειωσει) δυο κριτηρια της αληθειας ειναι, το μεν, ὡς ὑφ' ἑ γιγνεται ἡ κρισις, τατ' εστι το ἡγεμονικον· το δε, ὡς δι' ὅ, οἱον την ακριβεστατην φαντασιαν. αρχας δε των ὁλων, την τε ὑλην και το ποιουν, ποιητην τε και τοπον. ἐξ ὁ γαρ, και ὑφ' ὅ, και ποιῳ, και εν ᾧ. τελος δε ειναι, ἐφ' ὁ παντα ἀναφερεται, ζωην κατα πασαν αρετην τελειαν, και ανευ των τε σωματος κατα φυσιν ἀγαθων και των εκτος.

Aber unverkennbarer liegen die Anzeigen davon in dem Dogmatismus dieſer Zeit ſelbſt, indem das Mißverhältniß der Speculation zu den Zwecken und Bedürfniſſen der Vernunft ſich immer klärer offenbarte. Auf der einen Seite ſchien die Speculation, welche bloß für das theoretiſche Intereſſe der Vernunft bedacht iſt, den Menſchen gewaltſam in zwei Hälften zerleget und keinen Einfluß auf das praktiſche Leben hat, keines ernſtlichen Studiums werth zu ſeyn: daher die Verachtung der Menge Afterphiloſophen, deren ganze Weisheit in Worten oder in einem gewiſſen angenommenen Aeußern beſtand: daher die vielen Verſuche, die Philoſophie wieder in das wirkliche Leben einzuführen. Auf der andern Seite war durch die Speculation über das göttliche Weſen ſelbſt eine Lücke entſtanden, welche allen Zuſammenhang der theoretiſchen Erkenntniß aufhob, und dem Intereſſe der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft widerſprach. Indem man nämlich den Begriff des realſten Weſens ſo weit entwickelt hatte, daß man einſah, kein Prädicat eines erkennbaren Weſens könne dazu gebraucht werden, daſſelbe zu beſtimmen, wurde man inne, daß der Begriff völlig leer ſey. Gleichwohl war dieſer Begriff von unendlich wichtigem Intereſſe. Wenn alſo auf der einen Seite Gott als das Urweſen durch ein nothwendiges Intereſſe der Vernunft gedacht wurde, von deſſen Willen und Verſtand alles, was iſt, abhängt, ſo ſetzte dagegen jener ontologiſche Begriff Gott außer allem Verhältniß zur Welt, als ein Weſen, das alle Vollkommenheiten in ſich vereiniget, aber von aller Verbindung mit irgend einem andern Weſen abgeſondert daſteht, das nicht aus ſich heraus gehet, nichts außer ſich hervorbringt, ein müßiger Beſchauer ſeiner eignen Vollkommenheiten.

Dieſe Mängel der Speculation wurde man jetzt, da das Productionsvermögen der Vernunft einen Stillſtand gemacht hatte, mit mehr Lebendigkeit inne; auch fing man an,

an, ihnen ſchon zum Theil durch ein Mittel abzuhelfen, welches, weil man das Grundgebrechen der Speculation nicht gründlich erkannte, ebenfalls nur ein irriger Ausweg der Speculation war. Die Phantaſie mußte mit ihren Bildern der Trockenheit des Raiſonnements zu Hülfe kommen, und die Leerheit der Begriffe verdecken, und durch die Einſchiebung von Mittelweſen ſuchte man die alle Gränzen der Erfahrung überfliegende Vernunft mit Welt und Menſchenleben wieder in Verbindung zu bringen. Dieſe Verbindung der Phantaſie und der Vernunft zum Behufe der Speculation erzeugte die ſchwärmeriſche Philoſophie, welche einen weit lebendigern Geiſt athmet, als alle bisherige, und ein ſonderbares Gemiſch von Tiefſinn und Träumen der Phantaſie iſt. Ihr Beginnen haben wir in einzelnen Verſuchen kennen gelernt; ihre Vollendung aber werden wir erſt in der Folge geſchichtlich darlegen, wenn wir vorher die letzte vollkommnere Geſtalt des Skepticismus, womit er auf eine Zeitlang gänzlich von dem Schauplatze des Kampfes abtritt, betrachtet haben.

Dritter Abſchnitt.

Skepticismus in ſeiner vollkommneren Geſtalt bei dem Sextus.

Der Skepticismus hatte, wie wir geſehen haben, durch Aeneſidems Bemühungen eine neue Geſtalt gewonnen, aber in Rückſicht auf die Dogmatiker wenig Senſation gemacht. Daſſelbe Schickſal hatte auch der Verſuch des Sextus, dem Dogmatismus den letzten Streich zu geben. Die Dogmatiker ließen ſich dadurch in dem Fortgange ihrer Speculation nicht irre machen; ſie rächten ſich vielmehr für

für die Schmach, welche in dem Reſultate deſſelben lag, dadurch, daß ſie von der Exiſtenz deſſelben ſo wenig als möglich Kenntniß nahm [1]). So wie der gegenſeitige Kampf aufhörte, verlor auch der Skepticismus allen ſeinen Reiz, und der Dogmatismus ging ſeinen Gang ungehindert fort. Worin mag wohl die Urſache dieſes Phänomens liegen? Iſt es aus dem Weſen des Skepticismus, deſſen Verhältniß zum Dogmatismus, und beider zu der Natur des menſchlichen Geiſtes überhaupt, oder insbeſondere aus der Geſtalt welche der Skepticismus eben damals angenommen hatte, erklärbar? Beide Urſachen vereinigten ſich zur Hervorbringung dieſer Wirkung. Der Skepticismus, zumal wenn er allgemein und conſequent iſt, iſt immer ein geſpannter Zuſtand des denkenden Geiſtes, welcher eine beſondere, nicht ſehr gemeine Denkart vorausſetzt, und durch die Verzichtleiſtung auf die Befriedigung der natürlichen Wißbegierde für die meiſten Menſchen etwas Zurückſtoßendes hat. Daher kann er nie das wiederholte Streben des Dogmatismus, den Umfang des menſchlichen Wiſſens auszudehnen, erſticken. Zu dieſer allgemeinen Urſache, welche der Verbreitung des Skepticismus hinderlich iſt, kam nun noch die beſondere hinzu, daß er auch in ſeiner vollkommenen Geſtalt, wie wir ihn bei dem Sextus finden, doch ſich auf die Beſtreitung des ältern Dogmatismus ausſchließlich einſchränkte, und daher bei veränderter Art der Speculation oder bei neuen Verſuchen, alte Syſteme und Behauptungen in verbeſſerter Geſtalt aufzuſtellen, leicht den Schein veranlaßte, als träfen die abgeſtumpften Waffen

1) Dieſer Behauptung widerſpricht die Verſicherung des Sextus gar nicht, daß die Skeptiker bei dem Volke einen größern Namen haben, als die andern Philoſophen. (*advers. Mathem* I. §. 5.) Denn es iſt ungewiß, ob ſich ihr Anſehen bei dem Volke auf ihren Skepticismus, vielmehr wahrſcheinlich, daß es ſich auf ihre Geſchicklichkeit in der Heilkunſt gründete.

Waffen des Zweifels dieſe nicht mehr, dadurch aber ſelbſt groſſentheils aufhörte, zu intereſſiren, nachdem die Gegenwirkung aufgehoben war. Aber auch ſelbſt die Richtung, welche der Skepticismus genommen hatte, die Art und Weiſe, wie er noch zuletzt von Sextus aufgeſtellt, gerechtfertiget und geltend gemacht wurde, trug zu ſeinem Schickſal nicht wenig bei, wie ſich aus der folgenden Darſtellung ergeben wird.

So merkwürdig auch **Sextus**, mit dem Zunamen **Empirikus**, von der Secte der Aerzte, welcher er anhing, als letzter Skeptiker und als Schriftſteller iſt, ſo unbedeutend iſt unſere Kenntniß von ſeinem Leben. Weder das Geburts- noch das Sterbejahr, weder ſein Vaterland noch ſein Aufenthaltsort iſt bekannt. Indeſſen iſt doch dieſes Datum ausgemacht, daß er noch vor dem **Diogenes Laertius**, der ſeiner erwähnet, und wahrſcheinlich zu der Zeit des Galenus, alſo gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts gelebt hat [2]). Der Umſtand, daß Sextus unter den Dogmatikern vorzüglich die Stoiker beſtreitet, welche beſonders zu den Zeiten des Kaiſers Marcus Aurelius Antoninus und kurz nachher im Anſehen ſtanden, begünſtiget dieſe Zeitbeſtimmung ſehr. Auch wird daraus begreiflich, warum Sextus des Stifters der Neuplatoniſchen

2) Diogenes Laert. IX. §. 116. Galenus führt in der Schrift: περι ὑποτυπωσεως εμπειρικης, welche er in ſeinem 37 Jahr ſchrieb, als die letzten Empiriker Theodos und Menodotus an; zwiſchen dieſen und dem Sextus folgt aber in der Reihe derſelben nach dem Diogenes, Herodotus, der Lehrer des Sextus. In der εισαγωγη, welche auch dem Galenus beigelegt wird, findet man aber auch den Sextus ſelbſt noch als empiriſchen Arzt aufgeführt. Der jüngſte Philoſoph, deſſen Sextus erwähnet, iſt der Stoiker Baſilides, ein Lehrer des Kaiſers M. Antoninus. *advers. Logic.* VIII. §. 258. vergl. *Eusebii Chronicon* Jahr 2163.

schen Philosophie, so wie dieser selbst keine Erwähnung thut. Was das Vaterland dieses Mannes betrift, so findet man in seinen Schriften bloß einige Data, aus denen wahrscheinlich geschlossen werden kann, daß er ein Grieche war, der sich eine Zeitlang zu Athen, nachher aber an einem andern Ort, vielleicht zu Alexandrien, aufhielt. Denn daß er kein Libyer ist, wie Suidas angibt, ist einleuchtend aus einer Stelle, wo er sein Vaterland Libyen entgegensetzt [3]. Da, wo er von den Sitten und Gebräuchen verschiedener Länder und Völker spricht, bedient er sich oft des nur Griechen und Römern gewöhnlichen Ausdrucks, Barbaren, um im Allgemeinen Ausländer zu bezeichnen. Ueberhaupt aber ist die Correctheit, Deutlichkeit und Eleganz der griechischen Sprache, die umfassende Kenntniß der griechischen Gelehrsamkeit, und vor allen seine dem griechischen Charakter angemessene Denkart ein sehr bedeutender Grund, ihn für einen Griechen zu halten [4].

Sextus war, wie mehrere Skeptiker seit dem Aenesidem, ein Arzt, dieß sagt er selbst, und zwar der empirischen Secte zugethan. Dieses letzte ist zwar von einigen bezweifelt worden, weil Sextus selbst nicht die Empiriker, sondern die Methodiker den Skeptikern an die Seite setzt, jene

3) Sextus Empiric. *Hypotyp.* III. §. 213. νομος τε παρ' ἡμιν κελευει μιᾳ συνοικειν ἑκαστον· Θρᾳκων δε και Γαιτηλων, (Λιβυων δε εθνος τουτο) πολλαις ἑκαστος συνοικει. II. §. 98. προς καιρον δε αδηλα, ἁπερ την φυσιν εχοντα εναργη, παρα τινας εξωθεν περιστασεις κατα καιρον ἡμιν αδηλειται, ὡς εμοι νυν ἡ των Αθηναιων πολις.

4) Sextus Empiric. *advers. Grammat.* §. 246. οἱον το ὑφ' ἡμων καλουμενον ὑποποδιον Αθηναιοι και Κωοι χελωνιδα καλουσιν. αλλα εστι το μεν ὑποποδιος ετυμον, ἡ δε χελωνις ανετυμον. και ου δια τουτο οἱ μεν Αθηναιοι λεγονται βαρβαριζειν, ἡμεις δε ἑλληνιζειν, αλλ' αμφοτεροι ἑλληνιζειν.

jene aber als negative Dogmatiker betrachtet [5]); ungeachtet der von ihm angeführten Unterſcheidungsmerkmale iſt es aber doch kein Widerſpruch, wenn er als Skeptiker auch zugleich empiriſcher Arzt war, da die Skeptiker mit den Empirikern doch darin überein kommen, daß eine rationale Erkenntniß der Erſcheinungen des menſchlichen Körpers nicht unter die Wirklichkeiten gehöre, da beide ſich bloß in Anſehung des Handelns an die Erfahrung halten, und den Dogmatismus beſtreiten. Wenn die Empiriker ſo weit gingen, daß ſie nicht allein die Wirklichkeit, ſondern auch die Möglichkeit der rationalen Erkenntniß läugneten, ſo entfernten ſie ſich darin nicht ſowohl von dem Geiſte als von der Sprache der Skeptiker, welche durch ihre Beſtreitung des Dogmatismus eben dahin führten. Außerdem iſt es wohl möglich, daß Sextus erſt mit und durch das Studium der Heilkunſt auf den Skepticismus geführt wurde, und nachher nicht Urſache fand, die empiriſche Schule mit der methodiſchen zu verwechſeln, da in Anſehung des Heilverfahrens beide, wie es ſcheint, einſtimmig waren.

Sextus iſt der vorzüglichſte Skeptiker unter den Alten. Er hat dem Skepticismus die größte Ausdehnung gegeben, den Dogmatismus von allen Seiten angegriffen, und ihm keinen Fußbreit Boden übrig gelaſſen, wo er ſich halten könnte. Unter ſeinen Streichen ſtürzt das ganze Gebäude der Speculation zuſammen, und ſelbſt die Hofnung, aus den zertrümmerten Baumaterialien einen feſtern Bau aufzuführen, ſchwindet unter der Menge von Zweifeln dahin. Dieſer alles zerſtörende Skepticismus tritt gleichwohl in einer

5) Sextus Empiric. *advers. Grammat.* §. 260. 261. *advers. Logic.* I. §. 202. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 236 seq. Galeni *εισαγωγη* c. 4. *της δε εμπειρικης προεστησεν Φιλινος Κωος — μετα Φιλινον εγενετο Σεραπιων Αλεξανδρευς, ατα Απολλωνιοι δυο, πατηρ τε και υιος Αντιοχεις, μεθ' ους Μηνοδοτος και Σεξτος, οι και ακριβως εκρατυναν αυτην.*

einer ſo einfachen, kunſtloſen Geſtalt daher, mit der Miene der Zuverſicht, mit affectloſer Ruhe eines Weiſen. In der That ein kühnes Unternehmen, zu welchem nicht weniger Muth gehörte, als das bewunderungswürdigſte Syſtem der menſchlichen Erkenntniſſe aufzuführen. Als ſich der Skepticismus noch bloß an die Erſcheinungswelt hielt, hatte er ein leichtes Spiel, durch den Widerſtreit der Empfindungen den Wahn einer Erkenntniß der Dinge an ſich zu zerſtören. Jetzt aber, da er nach Aeneſidem ſich auch an das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß wagte, welches durch das angeſtrengte Forſchen vieler großer Denker ſo herrlich angebauet ſchien, da wurde das Unternehmen gewagter, nicht allein darum, weil der Skeptiker die ganze Maſſe menſchlicher Erkenntniſſe, aller wirklichen und vermeinten Entdeckungen überſehen und eine überlegene Anzahl von Männern beſtreiten mußte, ſondern auch, weil er wenig für und faſt alles gegen ſich hatte, das Anſehen der Philoſophen und ihrer Syſteme, Vorurtheile, das ſpeculative Intereſſe der Vernunft.

Dieſer Skepticismus iſt aber auch aus eben dieſen Urſachen ein ſehr intereſſantes Schauſpiel für den forſchenden Betrachter der Fortſchritte der wiſſenſchaftlichen Cultur. Der Zweifelsgeiſt iſt ſelbſt ein unläugbarer Beweis von der höhern Cultur der Vernunft, die erſte Aeußerung, daß ſie mit ſich ſelbſt zu rechnen, ihre Wünſche mit ihrem Vermögen, ihre Hülfsmittel mit ihren Zwecken zu vergleichen anfängt. Welcher Grad von Bildung gehört nicht dazu, ehe die Vernunft von den dunkeln Ahndungen unzureichender Erkenntnißgründe bis zu dem deutlichen Bewußtſeyn derſelben fortgehen, und ſich ſelbſt Rechenſchaft über ihre Zweifel und Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Summe wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe ablegen kann. Welche Einſicht, Gewandtheit und Behutſamkeit erfordert die Beſtreitung aller dogmatiſchen Behauptungen, wenn ſie nicht

ſelbſt

ſelbſt Blößen geben, und indem ſie von andern dogmatiſchen Sätzen ausgehet, einen neuen Dogmatismus in einer veränderten Geſtalt aufſtellen, und ſich ſelbſt vem Skepticismus wieder preis geben will? Aber nicht allein der Skepticismus an ſich, ſondern auch in dem wirklichen Kampfe mit dem Dogmatismus gewähret ein großes Intereſſe, indem er den eigentlichen Beſtand und Gehalt der griechiſchen Philoſophie und Wiſſenſchaft in einer leichten Ueberſicht vor Augen legt, den Gewinn und Fortſchritt der Mängel uhd Gebrechen derſelben berechnen läßt, und den Punkt genau beſtimmt, bis zu welchem die Griechen in der wiſſenſchaftlichen Cultur fortgerückt waren. Ehe wir aber dieſen Skepticismus ſelbſt nach ſeinen Eigenthümlichkeiten betrachten, wollen wir erſt unterſuchen, welches Verdienſt um deſſen vollkommnere Geſtalt dem Sextus nach Gründen der Wahrſcheinlichkeit beizulegen iſt.

Daß der Skepticismus nach dem Aeneſidem große Fortſchritte in Rückſicht auf das Formale und Materiale gethan habe, erhellet ſchon aus dem erſten Abſchnitte dieſes Hauptſtücks, und aus Sextus eigenem Geſtändniß [6]). Denn Aeneſidem hatte ſchon, was die Erkenntniß der Außendinge, und die Behauptungen der Dogmatiker über einzelne Gegenſtände des Wiſſens betrift, eine große Menge Materialien geſammlet, woraus die Nothwendigkeit, jedes entſcheidende Urtheil zurückzuhalten, in die Augen leuchtete; und die Folgenden werden gewiß nicht ermangelt haben, auf dieſem Wege weiter zu gehen. Was das Formelle betrift, ſo konnte auch zu dem, was das Weſentliche des Skepti-

6) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 222. *περι δε τε, ει εστιν (Πλατων) ειλικρινως Σκεπτικος, πλατυτερον μεν εν τοις υπομνημασι διαλαμβανομεν· νυν δε ως εν υποτυπωσει διαλαμβανομεν κατα Μηνοδοτον και Αινησιδημον· ετοι γαρ μαλιστα ταυτης προεστησαν της εκλογης.*

Skepticismus anlangt, auch nicht viel hinzugethan werden, ſeitdem Aeneſidem auf den Widerſtreit der Erſcheinungen, und ſeine Nachfolger auf die logiſche Unzulänglichkeit aller dogmatiſchen Begründung der Erkenntniß aufmerkſam gemacht hatten. Dieſes beſtätiget die nähere Betrachtung der von dem Sextus gegebenen Darſtellung des Skepticismus vollkommen. Allenthalben, wo er die Unerweislichkeit einer dogmatiſchen Lehre darthun will, beruft er ſich darauf, daß die Dogmatiker das Unerwieſene als gewiß annehmen, oder, daß ihre Gründe wieder neue Gründe in das Unendliche fort bedürfen, oder daß ſie ihre Gründe aus dem Begründeten, und dieſes wieder aus den Gründen herleiten, oder daß wegen der Relation des Unbekannten mit dem Bekannten, keine Erkenntniß des Erſten möglich ſey. Er beobachtet alſo genau das logiſche Verfahren, welches nach ſeiner eignen Ausſage die neuern Skeptiker ſeit Aeneſidems Zeiten eingeführt hatten 7).

Erwägen wir dieſe Vorarbeiten in beiden Rückſichten, ſo können wir nicht behaupten, daß Sextus den Skepticismus vollendet habe. Er hat in dem Weſentlichen deſſelben nichts geändert, nichts hinzugethan; er folgt den Anſichten, welche ſeine Vorgänger eröffnet hatten. Aber dadurch ſoll auch nicht behauptet werden, daß er gar kein Verdienſt um die ſkeptiſche Philoſophie habe; es bleibt ihm das untergeordnete Verdienſt der allgemeinen Anwendung und der vollendetern Darſtellung. Denn können wir gleich in dieſer Rückſicht keine beſtimmte Gränzlinie zwiſchen ihm und ſeinen Vorgängern ziehen, weil wir die Schriften der letztern mit den ſeinigen nicht vergleichen können: ſo iſt es doch nicht wahrſcheinlich, daß er ohne alle

7) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 164 seq. Man vergleiche auch §. 185, wo er eben dieſes Verfahren auf die ſkeptiſchen Gründe des Aeneſidems gegen die urſachliche Verknüpfung anwendet.

alle Eigenthümlichkeit blos wiederholt haben ſollte, was ſchon vor ihm war geſagt worden. Dazu mißbraucht ein guter Schriftſteller — und dieſes iſt Sextus unſtreitig — ſeine Talente nicht. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß der Skepticismus, wenn auch der eigentliche Punkt, worauf es bei dieſer Denkart ankommt, die Anſichten von der menſchlichen Erkenntniß, die Gründe und Gränzen des Zweifels im Allgemeinen entwickelt und beſtimmt worden, ſich in völliger Klarheit und Beſtimmtheit ausgeſprochen, allen Mißverſtändniſſen vorgebeugt, oder auf alle Gegenſtände, die eine ſkeptiſche Anſicht zulaſſen, angewendet habe. Man darf daher wohl mit Grund annehmen, daß die Darſtellung des Skepticismus, beſonders des allgemeinen Theils deſſelben, dem Sextus eigenthümlich iſt, und daß beſonders der angewandte Theil, welcher die dogmatiſchen Behauptungen beſtreitet, ſeiner eignen Anſicht und Beurtheilung der philoſophiſchen Syſteme viel zu verdanken hat. Denn es gab noch immer Mißverſtändniſſe in Anſehung des eigentlichen Geiſtes des Skepticismus, zu welchen ſelbſt die Art, wie ſich einige Skeptiker darüber erklärt hatten, und die Schwierigkeit, den rechten Punkt zu treffen, worin ſich dieſe Methode zu philoſophiren von der dogmatiſchen, vorzüglich der negativen, unterſchied, Veranlaſſung gegeben hatte. Und was die Ausdehnung des Skepticismus betrift, ſo darf man wohl nicht vorausſetzen, daß alle Skeptiker, welche größtentheils praktiſche Aerzte waren, ſo viel Kenntniſſe und Muße beſeſſen haben, um, wie Sextus, den Dünkel der Dogmatiker in allen wiſſenſchaftlichen Zweigen zu demüthigen. Am wenigſten darf man dieſe umſtändliche Auseinanderſetzung und Prüfung von dem Aeneſidem erwarten, da er nur unter dem zehnten Zweifelsgrunde von der Uneinigkeit der Dogmatiker, wahrſcheinlich nur im Allgemeinen, gehandelt, und hätte er ihr auch in einer andern Schrift ſeine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet,

widmet, doch ſich nicht von aller Anhänglichkeit an dem Dogmatismus losgeriſſen hatte.

Sextus beſaß einen ſehr gebildeten Geiſt, viel Gewandtheit und Scharfſinn, mit viel Kälte und Ruhe des Gemüths. Er umfaßte alle gelehrte Kenntniſſe der Vorzeit; alle Verſuche, die Wahrheit und Gewißheit einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu begründen, alle noch ſo verſchiedenen Anſichten über die wichtigſten, den Menſchen am meiſten intereſſirenden Gegenſtände hatte er mit der größten Deutlichkeit aufgefaßt; er ſprich über ganz verſchiedene Wiſſenſchaften mit großer Einſicht und Beſtimmtheit; Fehler und Mängel, Widerſprüche und Inconſequenzen entdeckt er mit Leichtigkeit. Neben dieſer Gewandtheit und Vielſeitigkeit offenbaret ſich aber auch eine gewiſſe Beſchränktheit des Geiſtes, welche von der einſeitigen Richtung des Geiſtes entſprang, indem er theils die Sphäre für die Anwendung der Geiſteskraft in gewiſſe Gränzen eingeſchloſſen hatte, theils auch in dieſer Sphäre nur immer einerlei Methode auf eine und dieſelbe Art zur Entdekkung der Grundloſigkeit der Behauptungen anwendete, ohne ſeinen Blick auf die innere Natur des menſchlichen Geiſtes zu richten. Die Einförmigkeit des Gegenſtandes und der Behandlung deſſelben — denn immer ſucht er ſeinen Zweck, die Zurückhaltung des entſcheidenden Urtheils, auf eben und dieſelbe Weiſe zu erreichen, durch die Anwendung der fünf neuern ſkeptiſchen Gründe — würde daher bald Ueberdruß und Ekel erregen, wenn die Zuſammenſtellung der widerſtreitenden Behauptungen nicht noch andere intereſſantere Reſultate darböte, als Sextus daraus zu ziehen Luſt hatte.

Das Thema, welches ſich Sextus auszuführen vorgenommen hatte, war die Ungewißheit der objectiven Erkenntniß, der Mangel eines ſichern und zuverläßigen Grundſatzes,

ſatzes, woraus die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Objecten vollkommen einleuchtete, und die Aufdeckung des Dünkels der Dogmatiker, daß ſie in Ermangelung eines ſolchen Princips doch mit einem eitlen Wiſſen prahlten. Zu dieſer Abſicht ſtellt er den Widerſtreit der Behauptungen der Dogmatiker als Thatſache auf, und da er dieſen Gegenſtand bloß aus dem logiſchen Geſichtspunkte betrachtet, nur aus gegebenen oder gemachten Begriffen raiſonniret, ohne auf die Natur und die Geſetze des Erkenntnißvermögens ſelbſt zu achten, ſo ziehet er daraus die Folgerung, daß ſich dieſer Widerſtreit auf keine Weiſe heben läßt, weil ſich nicht alles beweiſen läßt, und doch alles bewieſen werden müßte, wenn man ſich der Gewißheit einer Erkenntniß rühmen wollte. In dieſem Punkte liegt die Stärke und die Schwäche dieſes Skepticismus, welchen wir nun näher kennen lernen wollen. Wir machen den Anfang mit der Darſtellung des Skepticismus im Allgemeinen.

Der Skepticismus iſt eine eigne Denkart, welche mit dem Dogmatismus, ſowohl dem poſitiven als negativen, nichts gemein hat. Der poſitive Dogmatismus behauptet von ſich eine wirkliche Erkenntniß der Dinge; der negative oder die neue Akademie läugnet die Möglichkeit derſelben; der Skepticismus entfernt ſich von beiden darin, daß er weder jene behauptet, noch dieſes läugnet, ſondern nur auf die Zurückhaltung eines entſcheidenden poſitiven oder negativen Urtheils bringet. Der Dogmatiker glaubt die Wahrheit gefunden zu haben, der Akademiker hat das Suchen als unmöglich aufgegeben, der Skeptiker bezweifelt nur das Gefundenſeyn und behält ſich das Suchen vor [8]).

Dieſer

8) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. c. 1.

Dieſer Gegenſatz: **Skepticismus iſt kein Dogmatismus**, iſt dem Sextus der Hauptpunkt bei ſeiner Darſtellung der Skepticismus. Von dieſer Seite war er nämlich am häufigſten angegriffen worden, daß man ihn als einen dem poſitiven Dogmatismus entgegengeſetzten Dogmatismus betrachtete, welcher die Unmöglichkeit der Erkenntniß behaupte; und man forderte in dieſer Hinſicht mit Recht einen Beweis von ihm, welchen er nicht geben konnte, ohne von etwas Gewiſſen auszugehen, wodurch er ſich ſelbſt hätte zerſtören müſſen. Dieſe Folgerung war ganz richtig, weil man von beiden Seiten noch nicht dahin gekommen war, die Logik, als Wiſſenſchaft von den bloß formalen Geſetzen des Denkens, bei dieſem Streite außer dem Spiele zu laſſen. Aus dieſer Urſache gibt ſich nun Sextus alle Mühe, den Skepticismus als das Gegentheil vom Dogmatismus, das iſt, nicht als **dogmatiſches Syſtem**, auch nicht als **Kunſt, den Zweifel hervorzubringen**, ſondern als **individuelle Denkart** darzuſtellen. Aber dieſes iſt ihm nicht ganz gelungen; es offenbaren ſich manche Widerſprüche ſowohl in der Erklärung ſelbſt, als in der wirklichen Anwendung.

Der **Skepticismus** beſtehet, nach ihm, **in dem Vermögen, das ſinnlich Vorgeſtellte und Gedachte auf jede mögliche Weiſe einander entgegenzuſtellen, und dadurch wegen des Gleichgewichts der Gründe zur Zurückhaltung alles Urtheils über die Objecte und zur Gemüthsruhe zu gelangen** 9).

Der

9) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. c. 4. ἐστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δυναμις ἀντιθετικὴ φαινομενων και νοουμενων κατ' οἱον δηποτε τροπον, ἀφ' ἧς ἐρχομεθα δια την εν τοις ἀντικειμενοις πραγμασι και λογοις ἰσοσθενειαν το μεν πρωτον εις ἐποχην, το δε μετα τουτο ἐπ' ἀταραξιαν.

Der letzte Zweck des Skeptikers iſt **Gemüthsruhe**. Denn es iſt nicht möglich, bei der Betrachtung des Widerſtreits in den Dingen und Meinungen ruhig und gleichgültig zu bleiben, ſo lange man noch an die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß glaubet; und in dem Praktiſchen zeiget ſich dieſe Unruhe in Anſehung der für gut oder böſe erkannten Objecte noch mehr, man mag in dem Beſitze derſelben ſeyn oder nicht. Wer aber zweifelt, der höret auf, an den Objecten ſelbſt Intereſſe zu nehmen, und es iſt ihm gleichgültig, ob man in Anſehung derſelben etwas bejahet oder verneinet, ob man ſie beſitzet oder nicht beſitzet [10]). Nach der obigen Erklärung des Skepticismus müßte man einen ganz andern Zweck erwarten, nämlich die **Aufregung des Forſchungsgeiſtes durch die Aufdeckung des bisherigen Mangels am Wiſſen**. Denn er iſt die Art zu philoſophiren, wo man die Wahrheit noch nicht gefunden zu haben glaubt, und ſich noch mit der Findung derſelben beſchäftiget. Wie kann aber das fortgeſetzte Suchen und Forſchen Statt finden, wenn alles Intereſſe an theoretiſcher Erkenntniß verſchwunden, und Gleichgültigkeit an die Stelle deſſelben getreten iſt? Wie kann überhaupt Zweifel und Gleichgültigkeit mit einander beſtehen, da der Zweifel immer eine unruhige Gemüthsſtimmung iſt? Jene Gemüthsruhe, welche mit Gleichgültigkeit verbunden iſt, kann nicht aus dem Zweifel hervorgehen, ſondern aus der innigen Ueberzeugung, daß **alles Forſchen vergeblich iſt**, der Widerſtreit in den Vorſtellungen auf keine Weiſe gehoben werden kann.

Der

10) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. c. 6. 12. §. 25. *αρξαμενοις γαρ φιλοσοφειν υπερ της των φαντασιων επικρισεως και καταληψεως, τινες μεν εσχον αιρεσεις, τινες δε ψευδεις, ωστε ακαρακτητως, επεσεν εις την ισοσθενη διαφωνιαν· ην επικρινειν μη δυναμενος, επεσχεν. επισχοντι δε αυτω τυχικως παρηκολουθησεν η εν τοις δοξαστοις ακαραξια.*

Der Skepticismus gehet aus dem Gleichgewicht der Gründe hervor. Wenn man durch Entgegenſezzung der Objecte und Vorſtellungsarten den Widerſtreit bemerket, ſo daß auf der einen Seite ſo viel Gründe ſind, als auf der entgegengeſetzten, und kein Grund einen Vorzug vor dem andern in Anſehung der Ueberzeugungskraft behauptet, ſo kommt das Gemüth in den Zuſtand des Gleichgewichts, daß es ſich weder auf die eine noch auf die andere Seite neiget, ſich weder zum Fürwahrhalten, noch zum Gegentheil beſtimmt [11]).

Der Gegenſtand des Skepticismus iſt nicht ſubjective, ſondern objective Erkenntniß, nicht das, was uns erſcheint, ſondern was den Erſcheinungen zum Grunde liegt. Wir fühlen uns von den äußern Objecten auf eine gewiſſe Weiſe afficirt, wir ſtellen uns die Objecte auf dieſe oder jene Art vor. Der Skeptiker läugnet dieſe Vorſtellungen und Empfindungen, und die Beziehungen derſelben auf ſein vorſtellendes Subject nicht ab; was aber die Objecte außer dieſer ſubjectiven Beziehung ſeyn, und wie ſie beſchaffen ſeyn mögen, dieß iſt der Punkt, welcher den Dogmatiker und Skeptiker trennt. Der erſte behauptet, dieſes Object an ſich zu erkennen, es ſey durch Vorſtellungen der Sinnlichkeit oder des Verſtandes; der Skeptiker hingegen findet ſich durch das Gleichgewicht der Gründe genöthiget, alles Urtheilen darüber auszuſetzen [12]). Was unmittelbar wahr-

11) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 12. συστασις δε της σκεπτικης εστιν αρχη μαλιστα το, παντι λογῳ λογον ισον αντικεισθαι. απο γαρ ταυτα καταλογων δοκουμεν εις το μη δογματιζειν.

12) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 19. ὁταν δε ζητωμεν, α τοιουτον εστι το ὑποκειμενον, ὁποιον φαινεται το μεν, ὁτι φαινεται, διδομεν, ζητουμεν δ' α περι τα φαινομενα, αλλα περι εκεινα, ὁ λεγεται περι τα φαινομενα.

wahrgenommen, empfunden, gedacht wird, das hat für uns ſubjective Realität. Dieſes nennet Sextus das Phänomen, das unmittelbar gewiſſe, das Bekannte (προδηλον); das Object aber, worauf ſich die Vorſtellungen beziehen, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, das Unbekannte (αδηλον, αφανες) [13]). Wir können dieſen Gegenſatz nicht beſſer als durch die Unterſcheidung der kritiſchen Philoſophie zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich ausdrücken. Man muß ſich hüten, dieſen Gegenſatz mit der Unterſcheidung der kritiſchen Philoſophie zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich für einerlei zu halten. Der Skeptiker fing nur an, dieſen Unterſchied zu entwickeln, welcher erſt durch die kritiſche Erwägung des Erkenntnißvermögens ſein volles Licht erhielt, und er gründete ſich dabei faſt ausſchließlich auf die verſchiedene Art, wie Menſchen afficirt und zu Vorſtellungen beſtimmt werden. Hätte er darin eine völlige Uebereinſtimmung gefunden, ſo würde er nach den deutlichen Erklärungen des Sextus vielleicht kein Bedenken gefunden haben, das dadurch Vorgeſtellte für das Reale, das Ding an ſich zu halten [14]). In dieſem Sinne läßt er Erſcheinungen unangefochten; und wenn er Erſcheinungen mit Erſcheinungen in Widerſtreit ſetzt, ſo will er nicht dieſe beſtreiten, ſondern nur die Trüglichkeit der Vernunft in ein helleres Licht ſetzen, und Mißtrauen gegen ihre vermeinten Entdekkungen in dem unbekannten Felde der Dinge an ſich erwecken, da ſie ſelbſt unmittelbare Wahrnehmungen beinahe in einen leeren Schein verwandelt [15]).

Der

13) Sextus Empiric. I. §. 20. II. §. 8. 124. III. §. 6.

14) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 362. α μεν γαρ συμφωνα ευρισκεται τα αισθητα τοις αισθητοις, και τα νοητα τοις νοητοις, και εναλλαξ, ιεως αν παραχωρησωμεν, αυτα τοιαυτα τυγχανειν, οποια φαινεται.

15) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 20.

α

Der Skeptiker trägt ſeine Zweifel bloß als ein pſychologiſches Factum, als individuelle Anſicht vor. Sowohl das Gleichgewicht der Gründe, als den dadurch in ihm bewirkten Zuſtand des Zweifels will er nur für ſo etwas angeſehen wiſſen, das ihm als Individuum ſo vorkomme, nicht aber als etwas objectiv und allgemein Gültiges. Er legt ſeine Anſicht dar, aber er macht keinen Anſpruch darauf, von andern zu verlangen, daß ſie in dieſer Vorſtellungsart mit ihm durchgängig übereinſtimmen ſollen, und iſt weit entfernt von der Anmaßung, ſeine Vorſtellungsart für die einzig richtige zu halten. Sein Zweifel erſtreckt ſich nicht allein über die dogmatiſche, ſondern auch ſelbſt über ſeine eigne ſkeptiſche Anſicht. Wenn er daher nach ſeiner Anſicht ſich ſo ausdrückt: dieſes oder jenes iſt eben ſo wenig wahr als falſch, alles iſt ungewiß und unbegreiflich; ich entſcheide über nichts: ſo will er, daß dieſes Urtheil auch von ſeinen eignen Urtheilen und Ausſagen gelte, gerade ſo, wie das Urtheil: alles iſt falſch, oder nichts iſt wahr, auch ſich ſelbſt mit unter derſelben Sphäre begreift [15b]).

Der Skepticismus iſt daher auch ein reiner Gegenſatz des Dogmatismus. Er hat nicht nur kein

α γαρ τοιετος απατεων εστιν ὁ λογος, ὡστε και τα φαινομενα μονον αχρι των οφθαλμων ἡμων ὑφαπτεζειν, πως α χρη ὑφορασθαι αυτον εν τοις αδηλοις.

15b) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 14. ὡσπερ ἡ κατα τι εστι ψευδη, φασκη, μετα των αλλων και ἑαυτην ψευδη ειναι λεγει, και ἡ, ὁδεν εστιν αληθες, ὁμοιως· ἑτως και ἡ, ὁδεν μαλλον, μετα των αλλων και ἑαυτην φησι μη μαλλον ειναι, και δια τετο τοις αλλοις και ἑαυτην συμπεριγραφει. — το δε μεγιστον, εν τη προφορᾳ των φωνων τετων το ἑαυτῳ φαινομενον λεγει, και το παθος απαγγελλει το ἑαυτα αδοξατως, μηδεν περι των εξωθεν ὑποκειμενων διαβεβαιεμενος. §. 197. 198. 200. 206. 207.

kein Dogma, ſondern iſt auch ſelbſt kein Dogma. Ueber die Objecte, von welchen der Dogmatismus ſich eine Erkenntniß anmaßet, oder ſelbſt die Möglichkeit derſelben aufhebt, fällt er gar kein Urtheil, weder bejahend noch verneinend, ſondern legt nur ſein Bekenntniß nieder, daß, wie die Sachen jetzt ſtehen, die Natur der Objecte ihm problematiſch ſcheine, und man daher weder poſitiv noch negativ darüber ein Urtheil fällen könne [16]). Daher hat er auch nicht nöthig, ſeine Anſicht zu beweiſen; ſein Zweifel gehet aus den Thatſachen, welche er vorleget, unmittelbar hervor. Er hält ſich nur an das, was factiſch iſt, ſowohl in Anſehung ſeines eignen Erkenntnißvermögens, als in Anſehung der dogmatiſchen Verſuche. Daß er empfinde und denke, ſagt ihm ſein Bewußtſeyn; was aber das Empfinden und Denken ſey, das kümmert ihn nicht; er läßt ſich in keine Erörterung der Bedingungen und Geſetze des Erkennens ein [17]). Die durchgängige Uneinigkeit in den Behauptungen der Dogmatiker, und der Widerſtreit in den Vorſtellungen der Menſchen iſt Thatſache, und dieſe legt er unbefangen vor Augen. Das Gleichgewicht des Gemüths in Anſehung der Gründe der Ueberzeugung iſt ebenfalls ein Factum, welches in ſeinem Innern vorgehet, und als ſolches, nicht als Dogma ſtellt er es dar, und daher würde er ſelbſt alles dasjenige, was man zu ſeiner Widerlegung ſagen möchte, nicht für eine Widerlegung, ſondern vielmehr Beſtätigung ſeiner Vorſtellungsart anſehen müſſen [18]).

So

16) Sextus Empiric. *Hyp. Pyrrh.* I. §. 199. 203. 200.

17) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. § 9. η καθ' οἱονδηποτε τροπον φαινομενων και νοημενων· ἱνα μη ζητωμεν, πως φαινεται τα φαινομενα, η πως νοεται τα νοημενα, ἁλλ' ἁπλως ταυτα λαβωμεν.

18) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 200. τουτο δε εστιν ὁ διαβεβλημενοι περι τα, τα παρα τοις δογματικοις

So deutlich und beſtimmt erklärt ſich Sextus über das Object und das Weſen des Skepticismus. Es iſt dabei nicht zu verkennen, daß ihm die Mängel der Darſtellungen des Skepticismus und die dadurch veranlaßten Mißverſtändniſſe und Angriffe der Dogmatiker dieſe beſtimmtere Erklärung abgedrungen und gleichſam nahe gelegt hatten. So erwähnt er eines Vorwurfs, welcher den Skeptikern gemacht wurde, daß ſie nämlich auch die Thatſache, daß der Menſch von außen afficirt werde und Empfindungen habe, abläugneten [19]), und gewiſſe Skeptiker, welche die Ausſage, jedem Grunde ſtehet ein anderer in Rückſicht auf die Ueberzeugung gleicher Grund entgegen, nicht als individuelle Anſicht, ſondern als ein Poſtulat oder Vorſchrift für den Skeptiker betrachteten, welche ſoviel ſage, als, der Skeptiker müſſe jeder dogmatiſchen Behauptung, jedem Grunde einen gleichgeltenden entgegenſtellen, wonach der Skepticismus nicht als Denkart, ſondern als Kunſt, den Zweifel hervorzubringen, müßte vorgeſtellt werden [20]). Un-

τινοις ζητημενα φυσεως ειναι τοιαυτης, ως ειναι ακαταληπτα· αλλα το ἑαυτα παθος απαγγελλοντος· και θ φησιν, ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ουδεν κατελαβον εκεινων εγω, δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν. ὁθεν και τα εις περιτροπην φερομενα παντα, (ακ) απαδοντα ειναι δοκει μοι των ὑφ' ἡμων απαγγελλομενων. §. 12.

19) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 19.

20) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 204. προφεροντα δε τινες και ἑτω την φωνην, παντι λογῳ λογον αντικεισθαι τον ισον, αξιουντες παραγγελματικως τουτο· παντι λογῳ δογματικως τι κατασκευαζοντι, λογον δογματικως ζητουντα ισον κατα πιστιν και απιστιαν μαχομενον αυτῳ αντιτιθεμεν. — παραγγελλουσι δε τουτο τῳ σκεπτικῳ, μηπως ὑπο τα δογματικα παρασυρησθαι, απασαν την περι αυτα ζητησιν, και της φαινομενης αυτοις ακαταληψιας, ἡν νομιζουσι παρυφεσθαι τῃ περι παντων εποχῃ, — σφαλῃ προπετευσαμενος.

Ungeachtet Sextus dieſe Darſtellung des Skepticismus nicht zu der ſeinigen zu machen ſcheint, ſo wird ſie doch durch die Anwendung, die er davon macht, begünſtiget. Und eben hieraus erhellet, daß ſeine Erklärung nicht ganz mit dem Weſen des Skepticismus zuſammenſtimmt, und die erſte nur dazu dienen ſollte, wirklichen und möglichen Angriffen vorzubeugen.

Ein Skepticismus, welcher es darauf anlegt, alles Intereſſe der Unterſuchung zu zernichten, und ſich nicht damit begnüget, den Dünkel der Dogmatiker aufzudecken, den Mangel an Gründlichkeit, Haltbarkeit und Gewißheit in dem ganzen Gebiet der menſchlichen Erkenntniß in das Licht zu ſetzen, ſondern auch die Möglichkeit, es in Anſehung des Wiſſens oder Nichtwiſſens zur Gewißheit zu bringen, wenn auch nicht mit den Worten läugnet, doch in der That zernichtet; ein ſolcher Skepticismus kann für nichts anders gehalten werden, als ein negativer Dogmatismus, ſo ſehr auch Sextus ſich Mühe gibt, den Unterſchied zwiſchen dem pyrrhoniſchen Skepticismus und dem der neuen Akademie, den er für den negativen Dogmatismus hält, zu erhärten.

Daß wir durch dieſe Behauptung dem Skepticismus kein Unrecht thun, können wir mit Gründen beweiſen. Erſtlich iſt dem Skepticismus das ernſtliche Streben nach Wahrheit und das reine Intereſſe dafür fremd. Denn er erlaubt ſich auch viele Sophismen zur Beſtreitung der Dogmatiker, nicht nur, wie Sextus zuweilen ſelbſt geſteht, um ſich eine Kurzweil zu machen, und die Verwirrung des Dogmatikers zu vermehren, ſondern auch nicht ſelten, wenn er keine andern Waffen kennt, um dogmatiſche Behauptungen zu beſtreiten [21]). Zweitens: Dem Skeptiker iſt ſein Zweifel

21) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 62. 63. III. 230. 231. Beiſpiele von ſolchen handgreiflichen Sophiſtereien,

fel lieber als die Wahrheit. Wenn ihm daher ein Satz oder Urtheil vorkommt, welchem er kein gleichwichtiges entgegensetzen kann, so beruft er sich lieber auf die Zukunft, welche durch einen fruchtbareren Geist finden werde, was jetzt noch nicht vorhanden sey, als daß er bekennen sollte, hier scheitere sein Skepticismus. Dieses offenbaret sich auch in dem Geständnisse, eine Widerlegung des Skepticismus werde ihn nur noch mehr in seiner Denkweise bestärken, weil er sich überzeugt habe, jedem Satze, jedem Grunde stehe ein anderer von gleichem Gewicht entgegen.[22]). Drittens: Er verkennet die Gränzen und den Zweck, welche er sich selbst vorgesetzt hat, wenn er sogar die Möglichkeit der Erkenntniß nicht nur bezweifelt, sondern

phistereien, welche mit einem reinen Interesse nicht bestehen, sind sehr häufig, z. B. *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 22 seq. 85 seq. Nicht selten verdrehet er die Behauptungen der Dogmatiker auf die gröbste Weise, und verletzt also eine Hauptregel, welche er den Gegnern zur Pflicht macht, in wissenschaftlichen Untersuchungen die Worte nach der größten Scharfe und Bestimmtheit zu gebrauchen. *advers. Logic.* II. §. 129. ὥστε εν μεν τῳ βιῳ και τῃ κοινῃ συνηθειᾳ τοπον ειχεν ἡ καταχρησις. ὁταν δε τα προς την φυσιν ζητωμεν πράγματα, τοτε εχεσθαι δει της ακριβειας.

22) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 33. οἱον ὁταν τις ἡμας ερωτησει λογον, ὁν λυσαι ου δυναμεθα, φαμεν προς αυτον, ὁτι ὡσπερ προ του γενεσθαι εισηγησαμενον την αἱρεσιν, ἡν μετερχῃ, ουδεπω ὁ καθ' αὑτην λογος ὑγιης ων εφαινετο, ὑπεκειτο μεν τοι ὡς προς φυσιν· ὑτως ενδεχεται και τον αντικειμενον τῳ ὑπο σου ερωτηθεντι νυν λογῳ ὑποκεισθαι μεν ὡς προς την φυσιν, μηδεπω δ' ἡμιν φαινεσθαι. §. 200. ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ουδεν κατελαβον εκεινων εγω, δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν. ὁθεν και τα εις περιτροπην φερομενα παντα, (ουκ) απαδοντα ειναι δοκει μοι των ὑφ' ἡμων απαγγελλομενων. II. §. 259.

dern auch die Unmöglichkeit zu beweiſen verſucht. Wie ſollte noch eine Erkenntniß möglich ſeyn, wenn weder durch die Sinne noch durch den Verſtand, weder unmittelbar noch mittelbar irgend ein Object mit Gewißheit erkannt werden kann; wenn es keine gültigen Urtheile und Schlüſſe, keine Demonſtration, keinen unmittelbar gewiſſen Grundſatz oder Kriterium des Wahren gibt noch geben kann. Der Skepticismus überſchreitet offenbar die Gränzen, welche er ſich ſelbſt vorgeſteckt hatte, wenn er zu beweiſen unternimmt, daß ſelbſt der Begriff eines demonſtrativen Wiſſens in ſich ſelbſt widerſprechend, und die Hofnung, es einmal dahin zu bringen, unmöglich ſey [23]). Wenn der Skeptiker hierbei von reinem Intereſſe für die Wahrheit beſeelet wäre, ſo würde er ſich beſcheiden, nur die jetzt vorhandenen Theorien des Denkens und Erkennens widerlegt zu haben, und nicht ſich ſelbſt mit dem Scheine blenden, als könne es keine gründlichern geben. Und zu welchem Zweck kann endlich ein ewiger Streit zwiſchen dem Skeptiker und Dogmatiker dienen, wenn er ſo beſchaffen iſt, und ſo geführet wird, daß er ohne Ende fortdauern muß? wenn der letzte immer ein feſtes Zutrauen zur Vernunft bei allem Mißlingen, und eine hofnungsvolle Ausſicht auf ihre volle Befriedigung, der erſte aber ein ſtetes Mißtrauen und Verzweifelung an der einmal zu findenden völligen Einſicht und Ueberzeugung als Maxime bei dem Streite befolgt? Nichts anders kann auf Seiten des Skeptikers daraus entſpringen, als eine gänzliche Gleichgültigkeit, eine Zernichtung alles Intereſſe für Wahrheit und Erkenntniß.

Eben

23) Sextus Empiric. *adversus Logic.* I. §. 439. πλην τουγε κεφαλαιου, α μητε πασαι αι φαντασιαι εισι πισται, μητε πασαι απιστοι, μητε τινες μεν πισται, τινες δε απιστοι, εκ αν ειη κριτηριον της αληθειας η φαντασια, ω ακολουθουν το μηδεν ειναι κριτηριον. §. 316. II. §. 38. νυν δε οτιουν και η επινοια ευρισκηται αδυνατος η της αποδειξεως, αναμφιλεκτως και η της υπαρξεως ελπις αποκοπτεται.

Eben darum hatte der Skeptiker jetzt den Streit auf einen Standpunkt hingeführt, auf welchem für ihn wenigſtens alle weitere Forſchung, woraus eine endliche befriedigende Auflöſung der Frage: was kann man wiſſen, und wo iſt die Gränze des Nichtwiſſens? hervorgehen konnte, wie mit einem Strich zernichtet wird. Er will, man ſoll bei dem Streitigen ſtehen bleiben, und macht dadurch, ſo viel an ihm iſt, den Streit ewig. Der Widerſtreit der Vorſtellungen und Behauptungen, das Gleichgewicht der Gründe auf beiden Seiten, dieß iſt ſein einziges Thema, und er hat gewonnenes Spiel, wenn es ihm gelingt, alle tiefere Forſchung, welche in den Vorſtellungen die Geſetze und Bedingungen der Erkenntniß ſelbſt, und dadurch die einzig möglichen Erkenntnißprincipien zu ergründen ſtrebt, abzuſchneiden. Denn auf dieſem Felde der bloßen Vorſtellungen, wo von allen Bedingungen derſelben abſtrahiret wird, kann er ohne Ende Beweis vom Beweiſe, und Gründe von den Gründen fordern, und immer ſicher ſeyn, daß er den Dogmatiker durch die Anwendung ſeiner fünf ſkeptiſchen Regeln in die Enge treibt. Aber er muß es ſich ebenfalls gefallen laſſen, wenn er endlich von dem Dogmatiker dahin gebracht wird, daß er ſich, um ſeinen ſkeptiſchen Gründen Gewicht zu geben, auf ein ſubjectives Gefühl, eine individuelle Anſicht beruft, welche er eben darum, weil ſie auf keinen objectiven Gründen beruhet, keinem andern außer ſich anſinnen kann [24]).

Der

24) Sextus Empiric. advers. Logic. II. §. 473. 474. ὁμως δε και της Σκεπτικης, αν δεη ὑπερ αὐτων αποκριναϑαι, ασφαλως αποκρινεται. Φησει γαρ, τον κατα της ἀποδειξεως λογον πιϑανον ειναι μονον, και προς το παρον καϑον αυτης και επαγεσϑαι συγκαταϑεσιν· ἀγνοειν δε, ει και αυϑις ἐσται τοιουτος, δια το πολυτροπον της ανϑρωπινης διανοιας. ἔτω γαρ γενομενης της αποκρισεως, ἐδεν ἐτι δυησεται λεγειν ὁ δογματικος. η γαρ τατο διδαξει, ὁτι ἀκ ἐστι πλανης ὁ κατα της

απο-

Der Skeptiker muß, wenn er beweisen will, der Dogmatiker habe Unrecht, daß er eine gewisse Erkenntniß von irgend einem Objecte zu haben glaube, selbst von etwas Gewissen ausgehen. Denn wie kann er sonst etwas beweisen? Auch dann, wenn er in seinen Gränzen bleibt, und sich bloß darauf einschränkt, die Demonstrationen der Dogmatiker umzustoßen, muß er doch gewisse Regeln der Demonstration, oder gewisse Gesetze des logischen Denkens anerkennen, nach welchen er zeigen kann, daß eine Demonstration fehlerhaft oder mangelhaft ist. Hätte ihn nun ein reines Interesse für Wahrheit beseelt, so würde er sich bestimmt und deutlich über das Gewisse und Unstreitige, was er anerkenne oder voraussetze, und den Gegenstand seines Zweifels, nach genau abgemessenen Gränzlinien erklärt haben. Der Skepticismus hätte dann an Kraft und Gewicht gewonnen, seine Gründe schneidender gemacht, zugleich die wirklichen faulen Flecken in dem Gebäude des menschlichen Wissens mehr entblößt, und den Forschungsgeist zu neuen Versuchen gereizt.

Aber dieses ist nicht geschehen, wenigstens nicht so vollständig, als man es aus Interesse für die Wahrheit hätte wünschen sollen. Sextus bestimmt wohl das Object des Streits zwischen dem Dogmatiker und Skeptiker, welches dasjenige betrift, was außer allem Vorstellen gelegen ist, aber nicht das Gewisse in dem Vorstellen, welches weder die eine noch die andere Partei verkennen können, wenn sie vernünftig streiten wollen. Die Gesetze des formalen Denkens,

αποδειξεως κομισθεις λογος· η τουτο παραστησει, ὁτι ου πειθει τον σκεπτικον. αλλα το μεν πρωτον δεικνυς, ου τῳ σκεπτικῳ μαχεται, δια το μηδε εκεινον διαβεβαιουσθαι περι τουτου του λογου ὡς αληθους, μονον δε λεγειν, ὁτι πιθανον εστι. το δε δευτερον ποιων. προπετης γενησεται, αλλοτριον παθος θελων λογῳ καταπαλαισαι.

Denkens, nach welchen Begriffe objectiv gültig verbunden und getrennt, und Schlußreihen können gebildet werden, ſetzt Sextus bald voraus, bald beſtreitet er ſie wieder mittelbar, indem er jede objectiv gültige Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüſſen als möglich läugnet. Den Grundſatz des Widerſpruchs erkennet er nicht allein öfters als ein Geſetz des menſchlichen Denkens an, ſondern gründet darauf auch ſeinen Zweifel gegen die Gewißheit der dogmatiſchen Behauptungen, weil ſie ſo widerſprechend unter einander ſind, und widerſtreitende Sätze nicht zugleich wahr ſeyn können [25]). Gleichwohl wird er nicht inne, daß der letzte Zweck des Skepticismus, das Gleichgewicht des Urtheiles in allen Gegenſtänden des dogmatiſchen Wiſſens, oder die Ueberzeugung, daß Satz und Gegenſatz gleiche Ueberzeugungskraft haben, dieſem Grundſatze ſchnurſtracks widerſtreitet, und nicht das letzte Reſultat dieſer Forſchungen ſeyn kann [26]). Der gröbſte Widerſpruch der Art, in welchen ihn der Hang, alles zu bezweifeln, verſtrickt, iſt aber unſtreitig das Unternehmen, durch Vorſtellungen beweiſen zu wollen, daß es keine Vorſtellungen gebe [26 b]).

Es iſt wahr, nach den Worten hat der Skepticismus, wie wir geſehen haben, einen andern Zweck, nämlich zu

25) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 119. τα δε μαχομενα α δυνατα επισης ειναι πιστα und §. 34. παντων ὀντων αληθων, ζητουμεν τα μαχομενα αληθη. τουτο δε εστιν ατοπον.

26) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 159. σκεπτικον εἰδος το μη μετα πασματος και συγκαταθεσεως εκτιθεσθαι τας κατα της ὑπαρξεως τε σημειου λογους· αλλως τε (αλλα) εις ἰσοσθενειαν την ζητησιν αγειν και δηλουναι, ὁτι επισης εστι πιστον τῳ ειναι τι σημειον το μη ειναι, η ανακαλιν επισης απιστον τῳ μηδεν ὑπαρχειν το ὑπαρχειν τι σημειον.

26b) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 371.

zu zeigen, daß durch alle bisherigen Forſchungen noch kein feſter Punkt für das Erkennen gefunden ſey, und dadurch den Forſchungsgeiſt zu neuen, reichlichern Gewinn verſprechenden Verſuchen anzureizen. Und mit dieſem würde das Reſultat, daß man nach der bisherigen Anſicht und Methode auf lauter Widerſprüche gerathe, ſehr gut zuſammen ſtimmen. Es iſt aber auch gezeigt worden, daß die Skeptiker dieſen Zweck ſtillſchweigend wieder zurückgenommen, und ihrem Raiſonnement ein ganz anderes Ziel vorgeſetzt haben, indem ſie ſich nicht begnügten, die Widerſprüche aufzudecken, welche der Dogmatismus enthält, oder worauf er führet, ſondern ſich ſelbſt beſtrebten, Widerſprüche zu machen, wo keine waren, u.a dadurch den höchſten Grad von Verwirrung und Verlegenheit herbeizuführen, in welchem man am gerathenſten findet, alles fernere Forſchen als vergeblich aufzugeben, und ſich durch einen allgemeinen Zweifel von allem Intereſſe für Wahrheit loszureißen, mit einem Worte, den Skepticismus nicht zum Mittel zur künftigen ſichern Einſicht und Erkenntniß, ſondern zum letzten Reſultat und Zweck alles Forſchens zu machen.

Dadurch offenbaret ſich nun die Inconſequenz und auch die ſchwache Seite des Skepticismus auf die vollkommenſte Art. Denn als negativer Dogmatismus hat er gar keinen Grund, worauf er die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer gewiſſen Erkenntniß ſtützen könnte. Womit kann er beweiſen, daß keine gewiſſe Erkenntniß möglich iſt, wenn er keine Erkenntnißgründe, keine Geſetze des Denkens anerkennet. Gibt er aber dieſe zu, ſo muß er auch einräumen, daß es doch etwas Gewiſſes für das Erkennen gebe, und wäre es auch nur die beſtimmten in der Natur des Verſtandes gegründeten Bedingungen des Denkens und Erkennens; ſo muß er wenigſtens eine beſtimmte Sphäre des möglichen Wiſſens, und gewiſſe Gränzen des Skepticismus anerkennen. Aber damit iſt dem Skepticis-

mus, wie er ſich in den griechiſchen Denkern ausgeſprochen hat, nichts gedient. Sie nehmen alles Wiſſen in Anſpruch, und um die Allgemeinheit des Zweifels zu retten, geben ſie lieber ſeine Gründlichkeit in den Kauf. Damit ſie nicht genöthiget werden, ihren Zweifel aus Grundſätzen zu beweiſen, berufen ſie ſich zuletzt auf ihr individuelles Bewußtſeyn, nach welchem ſie außer ihrem Vorſtellen von keinem Gewiſſen, und von keiner objectiven Wahrheit etwas wiſſen. Ein Factum ihres eigenen Bewußtſeyns kann ihnen von keinem angefochten oder widerlegt werden; ſie müſſen ſich aber dagegen beſcheiden, daſſelbe Recht auch andern Denkern zu laſſen, und können von ihrer eignen Denkweiſe als Factum keinen andern durch nothwendige Gründe überzeugen. Alſo iſt der Skepticismus, in ſofern er ſich bloß auf ein individuelles Factum des Bewußtſeyns gründet, für jeden andern, der nicht in derſelben Gemüthsſtimmung iſt, grundlos, und zerſtöret ſelbſt den Zweck, welchen er vorſchützt, ein fortgeſetztes gründlicheres Forſchen zu veranlaſſen.

Ungeachtet dieſes Mangels an Conſequenz und Gründlichkeit, welcher aus der Abweſenheit eines lautern und innigen Intereſſe für Wahrheit entſprang, hört aber dennoch dieſer Skepticismus nicht auf, eine merkwürdige Erſcheinung in der Geſchichte der Beſtrebungen der menſchlichen Vernunft zu ſeyn. Denn einmal verdient die Denkart des Skeptikers über Erkenntniß und Speculation, wenn er ſie auch aus einer mißverſtandenen Liebe zur Conſequenz nur als individuelle Anſicht ankündiget, eben ſo gut eine nähere Betrachtung, als die Speculationen der Dogmatiker. Zweitens dient der Skepticismus auch dazu, die Kenntniß von der Philoſophie der Griechen bis auf ſeine Zeit zu vervollſtändigen, in ſofern er theils alle wirklichen Verſuche der ſpeculativen Philoſophie ſeiner Cenſur unterwirft, und meiſtentheils auffallende Fehler und Mängel in denſelben aufdeckt, theils ſeine Angriffe auf dieſelbe aus den-

denſelben falſchen Grundſätzen entſpringen, welche die dogmatiſchen Verſuche hervorgebracht hatten. Wir werden daher das Raiſonnement des Sextus gegen die Erkenntniß überhaupt und gegen einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften ſeinem Hauptinhalte nach darſtellen und beleuchten.

Nach der oberſten Eintheilung der Philoſophie ſind alle ſkeptiſchen Raiſonnemens gegen die Logik, Phyſik und Ethik gerichtet. Der Hauptangriff gegen die Logik beſteht darin, daß ſie keine unbezweifelt gewiſſen Erkenntnißgrundſätze aufſtelle. Die Verwechſelung der Geſetze des Denkens und des Erkennens, welche die Zweifel gegen die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß veranlaßte, diente auch dazu, dieſen Zweifeln einen Schein von Wahrheit zu geben, welcher aber verſchwindet, wenn man beide gehörig unterſcheidet. Doch ehe wir hier in das Detail eingehen, müſſen wir die Zweifel gegen die Möglichkeit, eine Wiſſenſchaft zu lehren und zu lernen, vorausſchicken, welche in lauter Sophismen beſtehen, aber unſer Urtheil über den Zweck und das Verfahren des Skeptikers in das hellſte Licht ſetzen.

Das Lehren und Lernen einer Wiſſenſchaft ſetzt vier Bedingungen voraus; es muß ein Object des wiſſenſchaftlichen Vortrages, einen Lehrer und Lernenden, und eine Methode des Lernens geben. Sextus bemühet ſich nun zu zeigen, daß keine von dieſen Bedingungen möglich iſt, und dieſes nicht ſowohl aus der Natur des Erkenntnißvermögens, ſondern durch Schlüſſe aus Begriffen, welche die aufgeworfene Frage nicht im geringſten entſcheiden, und daher bloß dem Verſtande ein Blendwerk vormachen [27]).

Wenn etwas gelehret wird, ſo iſt es entweder etwas Wirkliches, in ſofern es wirklich

27) Sextus Empiric. *adver. Mathemat.* I. §. 9.

lich ist, oder etwas Nichtwirkliches, in sofern es nicht wirklich ist [28]). Das letzte ist nicht möglich. Denn würde etwas Nichtwirkliches gelehrt, so wäre es ein möglicher Gegenstand einer Lehre, und würde dadurch in die Sphäre der wirklichen Gegenstände versetzt. Es wäre also zugleich wirklich und nicht wirklich, was sich widerspricht. Ferner kann einem Undinge kein Accidenz zukommen; das Gelehrtwerden wäre aber ein Accidenz. Was gelehrt wird, lernt man nur dadurch, daß es eine Vorstellung erweckt. Was aber nicht zu den wirklichen Dingen gehört, kann keine Vorstellung erwecken. Endlich kann auch kein Unding etwas Wahres seyn, und was gelehrt wird, kann nur als etwas Wahres, also als etwas Reales gelehrt werden. Eben so wenig kann aber auch das Wirkliche gelehrt werden. Denn das Wirkliche, in sofern es wirklich ist, wird von allen auf gleiche Weise vorgestellt, ist allen auf gleiche Weise bekannt. Das Lernen setzt aber etwas Unbekanntes voraus, welches aus dem Bekannten erkannt werden muß. In sofern es nun nichts Unbekanntes gibt, ist auch kein Gegenstand des Lernens möglich [29]). Zudem müßte dieses, in sofern es zu den wirklichen Dingen gehören soll, entweder etwas Körperliches oder Unkörperliches seyn. Aber weder das eine noch das andere ist möglich.

Ein Körper kann nicht Gegenstand der Lehre seyn, da nach den Stoikern nichts gelehrt werden kann, was nicht eine

28) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 10. *ειπερ διδασκεται τι, ητοι το ον τῳ ειναι διδασκεται, η το μη ον τῳ μη ειναι.*

29) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 14. *και μην ουδε το ον τῳ ειναι διδακτον εστιν· επειδηπερ των οντων πασι φαινομενων επισης, παντα εστι αδιδακτα· ᾧ ακολουθησει το μηδεν ειναι διδακτον. δει γαρ ὑποκεισθαί τι ἀδιδακτον, ἱνα εκ του γινωσκομενου γενηται ἡ τουτου μαθησις.*

eine durch Worte bezeichnete Vorſtellung (λεκτον) iſt. Ein Körper iſt aber kein Wort, kein Begriff. Außerdem iſt ein Körper weder empfindbar noch denkbar. Das erſte nicht, wir mögen uns den Körper nach dem Epikur als etwas aus Größe, Geſtalt und Widerſtand Zuſammengeſetztes, oder als etwas, das den Raum nach drei Dimenſionen erfüllt, entweder ohne Solidität, wie die Mathematiker, oder mit Solidität, wie Epikurus denken. Denn das aus mehrern Merkmalen Zuſammengeſetzte iſt kein Gegenſtand der Empfindung, ſondern des Denkens. Und geſetzt, der Körper könnte auch durch Empfindung wahrgenommen werden, ſo wäre er ſchon darum kein Gegenſtand der Belehrung, weil man den Gebrauch der Sinne zur Vorſtellung äußerer Gegenſtände als etwas Angebornes nicht zu lernen braucht. Sollte aber, zweitens, der Körper als etwas Gedachtes Gegenſtand der Belehrung ſeyn, ſo muß der Verſtand, ehe er das Zuſammengeſetzte denkt, erſt die einzelnen Merkmale, woraus er beſteht, auffaſſen. Dieſe Merkmale ſind aber nichts Körperliches, und ſo wird er durch das Zuſammenfaſſen derſelben etwas Unkörperliches denken, was eben darum nicht durch Lehre mitgetheilt werden kann, weil das Denken des Zuſammengeſetzten das Denken des Einzelnen der Beſtandtheile vorausſetzt, und das Unkörperliche wieder durch Empfindung, welche eine Afficirung des Sinnorganes vorausſetzt, noch durch Schlüſſe aus dem Sinnlichen vorgeſtellt werden kann, da es nichts Sinnliches enthält, woraus der Begriff deſſelben abgeleitet werden könnte [30]).

Ueber-

30) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* I. §. 20 seq. α γαρ μητε μηκος εχει κατ' ιδιαν το σωμα, μητε πλατος η βαθος· το δε εξ απαντων νοουμενον· αναγκη, παντων ασωματων οντων, και το εξ αυτων συσαν, ασωματον νοειν και ε σωμα. δια δε τατο και αδιδακτον, προς τω τον νοουντα το εκ τατων συνεσως σωμα, προτερον οφελαν αυτα ταυτα νοειν, ινα κα-

κατα

Ueberhaupt müßten empfindbare Körper allen vorſtellenden Weſen auf gleiche Art bekannt und vorſtellbar ſeyn, und bedürften eben deswegen keiner Belehrung. Denkbare Körper ſind dagegen ein Unbekanntes, welches wegen der nicht zu entſcheidenden Uneinigkeiten der Philoſophen, kein Gegenſtand der Belehrung ſeyn kann. Derſelbe Grund gilt auch von dem Unkörperlichen der Platoniſchen Ideen, den Stoiſchen Begriffen von dem Ort, dem Leeren, der Zeit u ſ. w. Alſo kann überhaupt nichts gelehrt werden. Dazu kommt noch dieſes. Wenn etwas gelehrt wird, ſo iſt es entweder wahr oder falſch. Das Falſche kann aber nach dem allgemeinen Eingeſtändniß nicht gelehrt werden; und auch das Wahre nicht, weil es ſtreitig und zweifelhaft iſt. Denn das Zweifelhafte kann nicht gelehrt werden. Ferner iſt es entweder ein wiſſenſchaftlicher Gegenſtand (τεχνικον) oder nicht. In dem letzten Falle iſt es auch kein Gegenſtand der Lehre. In dem erſten aber bedarf es keiner Lehre, wenn es an ſich klar und einleuchtend iſt; iſt es aber nicht evident, ſo kann es nicht gelehrt werden [31]).

Es kann zweitens keinen Lehrer geben. Hier laſſen ſich nur vier Fälle denken. Entweder belehrt der Laie den Laien, oder der Gelehrte den in gleichem Grade Gelehrten, oder der Laie den Gelehrten, oder der Gelehrte den Laien. Kann nun gezeigt werden, daß keiner dieſer Fälle möglich iſt, ſo iſt auch bewieſen, daß es keinen Lehrer gibt. Der erſte Fall iſt ſo unmöglich, als daß ein Blin-

κανον δυνατον η τουτον. η γαρ περιπτωτικως αυτα νοησει, η κατα μεταβασιν απο περιπτωσεως, ουτε δε περιπτωτικως, ασωματα γαρ εστι, και των ασωματων και αντιλαμβανομεθα περιπτωτικως, ουτε κατα διξαν γινομενης της περι την αισθησιν αντιληψεως· και μην ουδε κατα μεταβασιν απο περιπτωσεως, τω μηδεν εχειν αισθητον, αφ' ου μαλιστα τις ποιησεται τουτων επινοιαν.

31) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* I. §. 26 — 30.

Blinder einen Blinden führen kann; in dem zweiten bedarf keiner des andern Unterricht. Der Laie kann den Gelehrten nicht unterrichten, denn das wäre ſoviel, als der Sehende würde von dem Blinden geführt; der Gelehrte kann endlich den Laien nicht unterrichten, weil es zweifelhaft iſt, ob es einen Gelehrten gibt, da die Grundſätze jeder Wiſſenſchaft von den Skeptikern bezweifelt werden. Zudem iſt der Uebergang von dem Ungelehrtſeyn zum Gelehrtſeyn ganz unbegreiflich. Weder in dem Zeitpunkte, da der Ungelehrte noch ungelehrt iſt, kann er ein Gelehrter werden, noch in dem Zeitpunkte, wo er Gelehrter iſt, weil er nicht werden kann, was er ſchon iſt [32]). Zudem kann Jemand die Sätze, deren Inbegriff eine Wiſſenſchaft ausmacht, nicht auf einmal, ſondern einen nach dem andern auffaſſen. So lange er nur einen dieſer Sätze inne hat, iſt er noch kein Gelehrter; er kann es alſo auch nicht durch den ſtufenweiſe fortgehenden Unterricht werden, da er nie beſtimmen kann, ob nicht noch dieſer oder jener Satz zu dem vollendeten Inbegriff der Wiſſenſchaft gehören müſſe. Und wie iſt es möglich, daß Jemand, ohne in eine Kunſt oder Wiſſenſchaft eingeweihet zu ſeyn, einen Theil, ein abgeriſſenes Stück derſelben faſſen und begreifen kann? Aus denſelben Gründen kann es nun auch keinen Lernenden geben [33]).

Was die Methode des Lehrens und Lernens betrift, ſo beruhet ſie entweder auf der Anſchaulichkeit der Gegenſtände oder auf Mittheilung durch Worte. Iſt ein Gegenſtand anſchaulich, ſo kann er vorgewieſen werden, und es bedarf keines Unterrichts. Die Worte aber haben entweder eine Bedeutung oder keine. Iſt das letzte, ſo können ſie auch nichts lehren. Iſt das erſte, ſo iſt

32) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 31 seq.

33) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* III. §. 260 seq.

iſt die Bedeutung entweder durch die Natur oder durch Willkür mit ihnen verknüpft. Jenes kann nicht ſeyn, weil ſonſt Jeder, der ein Wort höret, auch die damit verbundene Vorſtellung haben müßte, er mag ein Kenner oder ein Fremdling in der Sprache ſeyn. Iſt alſo die Bedeutung willkürlich, ſo iſt offenbar, daß diejenigen, welche einem Worte einen Sinn beilegten, den Gegenſtand, deſſen Zeichen nun das Wort ward, vorher ohne Zeichen vorgeſtellt haben müſſen, daß ſie daher aus dem Worte nichts Unbekanntes erkennen, ſondern nur das, was ſie ſchon wußten, durch Worte erneuern. Das können aber diejenigen nicht thun, welche etwas lernen wollen, was ſie nicht wiſſen, alſo vermögen ſie auch nichts aus den Worten zu lernen[34]).

Dieſes ſkeptiſche Raiſonnement gegen die Möglichkeit des wiſſenſchaftlichen Lehrens und Lernens, beruhet auf lauter Sophismen. Es gehet nicht in die Natur der Gedankenmittheilung, nicht in die innern Bedingungen derſelben ein, ſondern bleibt nur bei den äußern Bedingungen ſtehen, aus welchen es die Unmöglichkeit, daß ein Denker ſeine Gedanken einem andern mittheilen, und dieſen von der Wahrheit derſelben überzeugen könne, durch falſche Schlüſſe, welche nicht einmal blenden, ableiten will. Eine richtigere Beſtimmung des Objects des Unterrichts und der Methode, welche Sextus mit den Worten, als den Mitteln der Gedankenmittheilung, verwechſelt, zerſtreuet ſogleich allen Schein. Außerdem, daß dieſe offenbar dem Gorgias abgelernten Trugſchlüſſe gar nicht den Gegenſtand treffen, muß man ſich wundern, daß Sextus nicht eingeſehen hat, daß ſie, wofern ſie einige Beweiskraft haben ſollten, eben ſo gut gegen den Skepticismus, als gegen den Dogmatismus gelten. Wenn der Skeptiker einen Zweck hat, ſo muß er die Abſicht haben, die Dogmatiker und Andern, die keine

34) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 36 seq.

ne Partei genommen haben, von der Grundloſigkeit der Speculation zu überführen; er will belehren. Wie kann er aber das, wenn überhaupt Belehrung etwas Unmögliches iſt, oder wenn ſie durch Worte, als die einzigen allgemeinen Zeichen der Vorſtellungen, nicht möglich iſt? Das Raiſonnement beweiſet gegen ſich; es beweiſet gar nichts, weil es zu viel zu beweiſen unternimmt. Von gleicher Beſchaffenheit ſind nun größtentheils die folgenden, gegen die Erkenntniß gerichteten. Es iſt um der vielen wichtigen Zweifel willen, welche mitunter vorkommen, ſehr Schade, daß ſie Sextus mit ſo elenden Sophismen vermiſchte, als wollte er abſichtlich den Skepticismus dadurch wieder entwafnen.

Die Gründe gegen die Logik, als Wiſſenſchaft von den Erkenntnißprincipien, haben den Zweck, zu zeigen, daß es kein gewiſſes Kriterium der Wahrheit einer Erkenntniß gebe, und daß ſich ſelbſt das Wahre, als Object der Erkenntniß, nicht ohne Widerſpruch denken laſſe. So lange ſich Sextus an die dogmatiſchen Lehrſätze hält, ſie an ſich und in Beziehung auf einander beurtheilet; ſo lange er nur darauf ausgehet, daß jeder Verſuch ein allgemeines Princip der Erkenntniß aufzuſtellen, den die Dogmatiker bisher gemacht haben, an ſich unbefriedigend ſey, und einer durch den andern aufgehoben werde: iſt er in ſeiner Sphäre, und ſein Raiſonnement iſt meiſtens bündig und treffend. Aber er bleibt nicht dabei ſtehen, ſondern will zugleich durch ſein Raiſonnement beweiſen, daß jeder Verſuch fruchtlos ſey, und der menſchliche Verſtand nie weiter kommen könne, als zur Erkenntniß, daß er ſich alles aſſertoriſchen Urtheilens auf ewig enthalten müſſe; und dieſes führet ihn weiter, als der wohlverſtandene Skepticismus gehen kann, und nöthiget ihn, zu Sophismen Zuflucht zu nehmen, welche er ſonſt wohl als Blendwerk eingeſehen und zu ſeinem eignen

nen Vortheil gar nicht gebraucht hätte. Dieſes wird die Darſtellung der Zweifelsgründe ſelbſt einleuchtend machen, zu welchen wir nun ſchreiten.

Von dem Kriterium der Wahrheit.

Das Kriterium der Wahrheit iſt eine Richtſchnur, nicht wonach man ſich in ſeinen Handlungen richtet, denn dieſes beſtreiten die Skeptiker nicht; ſie bedürfen als Menſchen, die nicht unthätig ſeyn können, einer ſolchen für das praktiſche Leben, die Erfahrung (φαινομενον) beſtimmt ihr Handeln — ſondern wonach man über das objective Seyn und Nichtſeyn der Dinge, oder über Wahrheit und Falſchheit urtheilet [35]). Dieſes Kriterium kann nach einer dreifachen Rückſicht beurtheilet werden. Man kann nämlich fragen: wer beurtheilet die Wahrheit? der Menſch; wodurch? durch den Sinn oder den Verſtand; wonach? nach den Vorſtellungen [36]).

Nach den Stoikern iſt das Wahre von der Wahrheit in drei Punkten verſchieden. Erſtlich in Anſehung des Weſens. Die Wahrheit iſt ein Körper; das Wahre aber etwas Unkörperliches. Das Wahre beſtehet in durch Worte ausgedrückten Urtheilen. Die Wahrheit aber iſt die Wiſſenſchaft, welche alles Wahre beſtimmt, alſo eine Modi-

35) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 29. το κριτηριον, ᾧ προσεχοντες, τα μεν ὑπαρχειν φαμεν, τα δε μη ὑπαρχειν· και τουτι μεν αληθη καθεσταναι, τουτι δε ψευδη.

36) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 35. πιθανον μεντοι και το λογικον τουτο ὑποδιαιρεισθαι, λεγοντας, το μεν τι ειναι κριτηριον ὡς ὑφ' ὁ· το δε, ὡς δι' ὁ· το δε, ὡς προσβολη και σχεσις. ὑφ' ὁ μεν, ὡς ανθρωπος· δι' ὁ δε, ὡς αἰσθησις· το δε τριτον, ὡς ἡ προσβολη της φαντασιας. *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 16.

Modification des vorſtellenden Subjects, welches ein Körper iſt. Zweitens: in Anſehung der Beſtandtheile. Das Wahre iſt etwas Einartiges und Einfaches, ein einzelnes Urtheil. Z. B. Es iſt Tag. Die Wahrheit als Wiſſenſchaft iſt eine Verbindung mehrerer Sätze. Drittens in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander. Das Wahre iſt nicht nothwendig mit der Wahrheit verbunden. Ein Narr und ein Kind ſagt wohl zuweilen auch etwas Wahres, aber nicht mit dem Bewußtſeyn, daß es wahr iſt. Die Wahrheit iſt aber allezeit mit der Wiſſenſchaft verbunden, und wer dieſe beſitzt, iſt ein Weiſer, der nie lüget, auch wenn er etwas Unwahres ſagt, weil er allezeit weiß, daß es nicht wahr iſt, und dieſes aus einer guten Abſicht thut [37]).

Ueber das Kriterium der Wahrheit herrſcht die größte Uneinigkeit unter den dogmatiſchen Philoſophen. Einige haben behauptet, es gebe gar kein Kriterium, wie Xenophanes, Xeniades, Anacharſis, Protagoras, Dionyſidorus, Gorgias, Metrodorus, Anaxarchus der Eudämoniſt, und Monimus der Cyniker. Andere nehmen zwar ein Kriterium an, weichen aber in der Beſtimmung deſſelben gar ſehr von einander ab. Nach einigen iſt die Vernunft, nach andern das Gefühl, nach dem Epikur der Sinn, nach Plato und Ariſtoteles die Vernunft und der Sinn, nach den Stoikern die begreifende Vorſtellung der letzte Beſtimmungsgrund der Wahrheit. Dieſe Uneinigkeit hätte dem Sextus genug Stoff zu Zweifeln dargeboten, wenn er nicht nur hiſtoriſch die abweichenden Behauptungen aus einander ſetzen, ſondern auch ſie ſeiner Cenſur unterwerfen, und daraus das Reſultat hätte herleiten wollen, daß es der Vernunft noch nicht gelungen ſey, ſich zu ſichern Principien der Erkenntniß zu erheben. Er wählt dagegen einen andern

37) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 38 seq.

andern Weg, um über den Dogmatismus zu triumphiren, nämlich den Beweis, daß keines von den drei Kriterien möglich sey, der auf demselben dogmatischen Verfahren beruhet, dieselbe Nachfrage nach einem Kriterium erweckt, und wenn er auch völlig gelungen wäre, doch die Bedenklichkeit stehen läßt, ob nicht ein ganz anderes Kriterium möglich sey, welches alle drei beurtheilten überflüssig mache.

1. Der Mensch kann nicht das Kriterium der Wahrheit seyn. Ist dieses erst zweifelhaft gemacht, so ist es fast überflüssig, über die andern noch etwas zu sagen, da die übrigen entweder Theile, oder Thätigkeiten, oder Zustände des Menschen sind. Für das erste müßte nun vor allem der Begriff des Menschen etwas ausgemachtes seyn, wenn wir uns den Menschen als dasjenige Wesen denken sollen, welchem die Erkenntniß ausschließend angehöret. Ist aber der Mensch, der die Wahrheit erkennen soll, ein unbegreifliches Wesen, so muß die Wahrheit selbst unerforschlich seyn [38]).

Unter denen, welche diesen Begriff untersuchten, erklärte sich Sokrates sogleich für das Nichtwissen. Ich weiß nicht, sagt er, ob ich ein Mensch bin, oder ein anderes wandelbareres Thier als Typhon [39]). Demokrit wagt es zwar, den Begriff zu entwickeln; er konnte aber nichts mehr darüber sagen, als was jeder unwissende Mensch weiß. Der Mensch ist, was wir alle wissen. Denn wir alle wissen, was ein Hund, ein Pferd, eine Pflanze ist; aber von allen diesen ist nichts der Mensch. Zudem setzt er schon voraus, was einer Erklärung bedurfte. Denn

38) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 264. ϰ γαρ καταληπτος παντως εστιν ὁ ανθρωπος· ὡ ἑπεται, την της αληθειας γνωσιν ανευρετον ὑπαρχειν, τϰ γνωριζοντος αυτην ακαταληπτϰ καθεστωτος.

39) Plato *Phaedrus* 10 B. S. 285.

Denn wer wird eingeſtehen, daß Erkenntniß der Natur des Menſchen ſo etwas Gemeines ſey, da der pythiſche Gott ſie als das höchſte Problem aufgab? Höchſtens kann man nur von den grüdlichſten Philoſophen etwas Befriedigendes darüber erwarten [40]).

Die Epikureer glaubten, den Begriff des Menſchen ſogar anſchaulich geben zu können, wenn ſie ſagten: der Menſch iſt dieſe beſtimmte Geſtalt mit der Beſeelung. Es entging ihnen, daß wenn etwas, worauf man mit dem Finger hinweiſet, Menſch iſt, alles, was nicht aufgewieſen wird, kein Menſch iſt. Weiſt man auf einen Mann, ſo iſt das Weib kein Menſch; und zeigt man auf ein Weib, ſo iſt der Mann kein Menſch u. ſ. w. Andere Philoſophen ſuchten den Begriff des Menſchen als Gattungsweſen zu beſtimmen, als wenn dadurch auch der Begriff des individuellen Menſchen könnte gegeben werden. Hier findet man unter andern die Erklärung: der Menſch iſt ein denkendes, ſterbliches, der Vernunft und der Wiſſenſchaft empfängliches lebendes Weſen [41]). Auf dieſe Art erklärt man aber nicht, was der Menſch ſelbſt iſt, ſondern nur ſeine Accidenzen, welche doch von dem, welchem ſie angehören, verſchieden ſind. Einige Accidenzen können von ihren Subjecten nicht getrennt werden, z. B. Länge, Breite, Tiefe von den Körpern; denn einen Körper kann man nicht ohne dieſe denken;

40) Sextus ſchicanirt hier offenbar den Democrit, wie noch mehr aus *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 23. erhellet, wenn er einen Gedanken, worin Democrit eine Definition für überflüſſig erklärt, für eine Definition nimmt, und daraus unter andern die Folgerung zieht: Wir alle wiſſen, was ein Hund iſt; alſo iſt der Menſch ein Hund.

41) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 269. ανθρωπος εστι ζωον λογικον, θνητον, και επιστημης δεκτικον.

ken; andere ſind trennbar, und die Subjecte bleiben, wenn auch die Accidenzen nicht vorhanden ſind, wie Laufen, Reden, Schlafen, Wachen in Anſehung des Menſchen. Ungeachtet dieſes Unterſchiedes iſt doch das Accidenz niemals das Subject ſelbſt. Es iſt daher ein eitles Unternehmen, durch Accidenzen eine Erklärung von dem Menſchen zu geben. Lebendes Weſen iſt ein allgemeines Accidenz des Menſchen, ohne welches er gar nicht wäre; die Sterblichkeit iſt kein Accidenz, ſondern nur eine zufällige Folge; ſo lange wir Menſchen ſind, leben wir, und ſind nicht todt; das Denken und die Wiſſenſchaft iſt ein Accidenz, aber kein allgemeines; einige Menſchen ſind, ohne daß ſie denken, wie in dem Schlafe, und der Mangel der Erkenntniß raubt noch nicht den Anſpruch auf Menſchheit, wie bei dem Wahnſinn. Jene Philoſophen geben uns alſo für das Verlangte etwas anderes. Ferner macht das Prädicat Thier, noch keinen Menſchen, ſonſt würde jedes lebende Weſen ein Menſch ſeyn; auch nicht das Denken, ſonſt würden auch die Götter, welche denken, vielleicht auch einige andere Thiere, zu Menſchen werden; auch nicht die Sprache, woferne wir nicht Raben und Papageyen für Menſchen erklären wollen; nicht die Sterblichkeit aus demſelben Grunde. Die Empfänglichkeit der Vernunft und der Wiſſenſchaft iſt auch kein nothwendiger Charakter der Menſchheit; erſtlich paßt dieſes auch auf die Götter; zweitens iſt das, was dieſe Empfänglichkeit hat, der Menſch, deſſen Natur ſie unerklärt gelaſſen haben.

Man erwiedert darauf: nicht ein einzelnes von den aufgezählten Prädicaten, ſondern die Vereinigung derſelben macht den Menſchen [42]). Allein das iſt nichts geſagt. Wenn kein einzelnes

42) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 276. ἑκαστον μεν των κατηριθμημενων ου εστι ανθρωπος· παντα δε ου το αυτο συναχθεντα ποιει τουτον.

zelnes Prädicat der Menſch iſt, ſo kann auch die Verbindung derſelben nicht den Menſchen machen, da in der Verbindung weder etwas Neues hinzugeſetzt noch etwas weggenommen, noch ſonſt verändert wird. Sodann laſſen ſich jene Prädicate nicht einmal alle zuſammen verbinden, damit aus dem Ganzen ein Menſch werde. Die Sterblichkeit iſt keines von unſern Accidenzen, ſo lange als wir Menſchen ſind; wir ſchließen nur aus der Erfahrung, daß alle uns ähnliche Weſen geſtorben ſind, daß wir ebenfalls ſterblich ſind, obgleich der Tod noch entfernt iſt. Wir denken zu einer Zeit, und zu einer andern nicht. Denken und Erkennen ſind keine Prädicate, welche dem Menſchen zu jeder Zeit zukommen.

Platos Erklärung: der Menſch iſt ein ungeflügeltes, zweifüßiges Thier, mit breiten Nägeln, welches der praktiſchen Erkenntniß fähig iſt [43]), iſt noch fehlerhafter. Zu den vorigen Fehlern kommt noch der hinzu, daß er ein Prädicat ungeflügelt, was gar nicht zur Beſtimmung des Menſchen gehört, aufnimmt. Doch hieraus erhellet ſchon hinlänglich, daß der Begriff des Menſchen nicht ſo leicht iſt, als es ſcheint.

Iſt nun ſchon der Begriff des Menſchen ſo ſchwierig, ſo muß es noch mehr die Erkenntniß deſſelben ſeyn. Denn wovon man keinen Begriff hat, kann auch kein Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn. Dieſes läßt ſich auch auf eine andere Weiſe einleuchtend machen. Soll ſich der Menſch ſelbſt erkennen, ſo iſt entweder der ganze Menſch das

43) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 281. ανθρωπος εστι ζωον απτερον, διπουν, πλατυωνυχον, επιστημης πολιτικης δεκτικον. Diog. Laert. VI. §. 40. Plato *Politicus* 6 B. S. 24.

deſſelben gelangt [47])? Das erſte werden die Dogmatiker wegen der möglichen Folgerungen nicht einräumen, und das zweite iſt noch unbegreiflicher als das in Frage ſtehende. Einige von den Theilen des ganzen Körpers ſind ohne Vernunft (αλογα), und dieſe afficiren uns auf eine vernunftloſe Weiſe (αλογως). Wird nun der Verſtand von dieſen auf dieſe Art afficirt, ſo wird er vernunftlos werden, und aufhören, Verſtand zu ſeyn. Aus eben dem Grunde kann er aber auch nicht die Sinne erkennen, weil dieſe nicht denken, er würde durch ihr Afficiren zum denkloſen Sinn werden, und durch die Verähnlichung mit denſelben nicht mehr das unterſuchende Subject, ſondern das zu unterſuchende Object ſeyn, welches wieder ein anderes forſchendes Vermögen vorausſetzte.

Verſtand und Sinn, erwiedern die Dogmatiker, iſt ein und daſſelbe Vermögen, nur in verſchiedener Rückſicht, ſo wie ein und derſelbe Becher in einer Rückſicht hohl, in einer andern erhaben, und ein und derſelbe Weg für die Hinaufgehenden ſteil, für die Heruntergehenden abſchüſſig iſt. Auf dieſe Art kann der Verſtand die Sinne erkennen. Das iſt aber nur eine leere nichtsſagende Ausflucht. Denn die eben erhobene Schwierigkeit kehrt in ihrer ganzen Kraft wieder zurück. Wie kann das Vermögen, welches Sinn und Verſtand zugleich iſt, in ſofern es Verſtand iſt, ſich, in ſofern es Sinn iſt, faſſen und erkennen? Muß nicht das Denkende, in ſofern es das Nichtdenkende vorſtellet, zum Nichtdenkenden werden, was ungereimt iſt [48])?

End.

47) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 303. ὁταν γαρ αξιωσωσι, την διανοιαν αντιληπτικην γινεσθαι τε τε ὁλε σωματος, και των εν αυτῳ, πευσομεθα, ποτερον ὑφ' ἑν ὁλῳ επιπεσασα τῳ ογκῳ την καταληψιν ποιαται, η τοις μερεσιν αυτε, και ταυτα συντιθασα, το ὁλον καταλαμβανεται.

48) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 307—9.

das erforſchende und erkennende Subject, oder der ganze Menſch der Gegenſtand der Forſchung und Erkenntniß, oder ein anderer Theil der Gegenſtand, ein anderer das Forſchende und Erkennende 44). Das erſte und zweite iſt ungereimt; denn iſt er ganz das Forſchende und Erkennende, ſo bleibt nichts übrig für den Gegenſtand, und iſt er ganz dieſes, ſo iſt nichts da, was forſchen und erkennen ſoll. Das dritte wäre alſo bloß gedenkbar; allein auch hier zeigen ſich lauter Unbegreiflichkeiten. Körperliche Maſſe, Sinne und Verſtand, dieß ſind die einzigen Beſtandtheile des Menſchen. (Wie doch Sextus auf einmal aſſertoriſch behaupten kann, was er vorher für höchſt zweifelhaft und ungewiß erklärte?) Er muß alſo entweder mit dem Körper die Sinne und den Verſtand erkennen, oder umgekehrt mit den Sinnen und dem Verſtande den Körper.

Das erſte iſt aber unmöglich, weil der Körper ohne Empfindung und Vernunft und ſeiner Natur nach untauglich zu ſolchen Thätigkeiten des Vorſtellenden iſt. Hätte aber der Körper die Fähigkeit, die Sinne und den Verſtand ſich vorzuſtellen, ſo müßte er dieſen ähnlich, auf gleiche Art afficirt, ſelbſt Sinn und Verſtand werden. So wie dasjenige, was das Geſicht wahrnimmt, in ſofern es ſiehet, ſelbſt Geſicht ſeyn wird, und dasjenige, welches das Warme als warm wahrnimmt, nicht anders wahrnehmen kann, als daß es erwärmt, d. h. ſelbſt etwas Warmes wird: ſo muß auch der Körper, wenn er den Sinn wahrnimmt,

44) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 284. *ὅπερ καταληπτον ἐστιν ὁ ἀνθρωπος, ἠτοι ὅλος δι' ὅλα ἑαυτον ζητει τε και καταλαμβανει, ἡ ὅλος ἐστι τι ζητουμενον και ὑπο την καταληψιν πιπτον, ὡσπερ ει και την ὁρασιν ὑποθοιτο τις ἑαυτην ὁρωσαν, ἡ γαρ ὅλη ἐσται ὁρωσα ἡ ὁρωμενη, ἡ μερει μεν ἑαυτην ὁρωσα, μερει δε ὑφ' ἑαυτης ὁρωμενη.* Vergl. §. 312.

nimmt, ihn als Sinn wahrnehmen, alſo empfinden und ſelbſt zum Sinn werden. Dann würde aber der Körper nicht das Object, ſondern das Subject der Unterſuchung werden, und kein Unterſcheidungsmerkmal zwiſchen dem Körper und zwiſchen den Sinnen und dem Verſtande übrig bleiben, was ungereimt iſt, und allen Begriffen der Dogmatiker widerſpricht.

Vielleicht iſt aber der Sinn dasjenige, wodurch der Menſch den Körper erkennet? Aber die Sinne verhalten ſich nur leidend, nehmen die Eindrücke wie das Wachs auf, und wiſſen außerdem nichts. Wollten wir ihnen die Nachforſchung eines Gegenſtandes beilegen, ſo würden wir ſie zu einem denkenden Vermögen machen, welches gegen ihre Natur iſt. Durch das Weiße, Schwarze, Süße, Bittere und durch Wohlgerüche afficirt zu werden, dieß iſt ihre Eigenthümlichkeit, nicht aber das ſelbſtthätige Forſchen. Wie könnte daher durch ſie eine körperliche Maſſe erkannt werden? Das Geſicht nimmt wohl die Geſtalt, die Größe und Farbe wahr; aber das iſt noch keine körperliche Maſſe; und wenn es auch dasjenige anſchauet, deſſen Accidenzen die Geſtalt, Größe und Farbe ſind, ſo kann es doch nicht das Object ſelbſt, ſondern nur ſeine Accidenzen wahrnehmen. Es iſt nur eine leere Ausflucht, wenn man ſagt, aus der Verbindung der Accidenzen reſultire das, was man Körper nennt. Es iſt nicht allein falſch, ſondern es würde auch dieſes zugegeben nicht folgen, daß die Sinne den Körper erkennen, denn ſollte dieſes möglich ſeyn, ſo müßten die Sinne auch ein Verbindungsvermögen beſitzen, und z. B. dieſe beſtimmte Größe mit dieſer Geſtalt verbinden, um ſich einen Körper vorzuſtellen. Das Verbinden iſt aber eine Thätigkeit der Denkkraft, nicht der Sinne. Dieſe können nicht einmal die einzelnen Accidenzen erkennen. Um ſich z. B. eine Länge vorzuſtellen, muß man Theile zu Theilen hinzuſetzen, indem man von einem Punkt anfängt,

und bei einem aufhöret. Dieß kann der Sinn nicht, welcher nicht denket. Und wie kann er ſich die Tiefe der Ausdehnung vorſtellen, da er nur bei der Oberfläche ſtehen bleibt [45])?

Die Sinne können alſo keinen Körper, auch nicht ſich ſelbſt erkennen. Denn wer ſiehet durch das Geſicht das Geſicht, oder durch das Gehör das Gehör? Eben ſo unmöglich iſt es, daß das Geſicht den hörenden Gehörſinn ſehen, oder das Gehör den ſehenden Geſichtsſinn hören kann, denn da müßte der Geſichtsſinn wie der Gehörſinn, und umgekehrt, afficirt werden, und beide Sinne ihre Natur gegen einander vertauſchen [46]).

Es bleibt alſo nur Eine Möglichkeit übrig, daß nämlich die Denkkraft die Körper, die Sinne und ſich ſelbſt erkenne. Allein auch hier finden ſich der Unbegreiflichkeiten ſo viele, daß jeder Ausweg verſperrt iſt. Wenn wir erſtlich den Fall ſetzen, daß der Verſtand den Körper und ſeine Accidenzen erkenne, ſo müſſen wir fragen: ob der Verſtand den ganzen Körper auf einmal auffaßt, oder nur die Theile deſſelben nach und nach, und durch die Verbindung derſelben zur Erkenntniß deſſelben

45) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 293 seq. και μην ουδε αι αισθησεις. αυτων γαρ πασχουσιν μονον και κηρα τροπον τυπτονται, αλλο δε ισασιν ουδεν. — το ζητειν ενεργητικως εκ εστιν ιδιον αυτων. — αλλα τε συντιθενται τι μετα τινος, και το τοιονδε μεγεθος μετα τε τοιαδε σχηματος λαμβανει, λογικης εστι δυναμεως. αλογος δε γε εστιν η ορασις. τοινυν κ ταυτης εργον καθεστηκε το αντιλαμβανεσθαι τε σωματος. κατοι κ μονον την ποιαν συνοδον ως σωμα νοειν εστιν αφυης, αλλα και προς την επαφην των τοτε συμβεβηκοτων καταληψιν πεπηρωται, οιον συθεως μηκες. καθ' υπερθεσιν γαρ μερων τοτο λαμβανεσθαι πεφυκεν, απο τινος αρχομενων ημων, και δια τινος, και επι τι καταληγοντων· ὁπερ ποιει αλογος φυσις κ δυνατα.

46) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 301. 302.

deſſelben gelangt 47)? Das erſte werden die Dogmatiker wegen der möglichen Folgerungen nicht einräumen, und das zweite iſt noch unbegreiflicher als das in Frage ſtehende. Einige von den Theilen des ganzen Körpers ſind ohne Vernunft (αλογα), und dieſe afficiren uns auf eine vernunftloſe Weiſe (αλογως). Wird nun der Verſtand von dieſen auf dieſe Art afficirt, ſo wird er vernunftlos werden, und aufhören, Verſtand zu ſeyn. Aus eben dem Grunde kann er aber auch nicht die Sinne erkennen, weil dieſe nicht denken, er würde durch ihr Afficiren zum denkloſen Sinn werden, und durch die Verähnlichung mit denſelben nicht mehr das unterſuchende Subject, ſondern das zu unterſuchende Object ſeyn, welches wieder ein anderes forſchendes Vermögen vorausſetzte.

Verſtand und Sinn, erwiedern die Dogmatiker, iſt ein und daſſelbe Vermögen, nur in verſchiedener Rückſicht, ſo wie ein und derſelbe Becher in einer Rückſicht hohl, in einer andern erhaben, und ein und derſelbe Weg für die Hinaufgehenden ſteil, für die Heruntergehenden abſchüſſig iſt. Auf dieſe Art kann der Verſtand die Sinne erkennen. Das iſt aber nur eine leere nichtsſagende Ausflucht. Denn die eben erhobene Schwierigkeit kehrt in ihrer ganzen Kraft wieder zurück. Wie kann das Vermögen, welches Sinn und Verſtand zugleich iſt, in ſofern es Verſtand iſt, ſich, in ſofern es Sinn iſt, faſſen und erkennen? Muß nicht das Denkende, in ſofern es das Nichtdenkende vorſtellet, zum Nichtdenkenden werden, was ungereimt iſt 48)?

Ende.

47) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 303. ὁταν γαρ αξιωσωσι, την διανοιαν αντιληπτικην γινεσθαι τε ὁλε σωματος, και των εν αυτῳ, πευσομεθα, ποτερον ὑφ' ἑν ὁλῳ επιπεσασα τῳ ογκῳ την καταληψιν ποιεται, η τοις μερεσιν αυτε, και ταυτα συντιθεισα, το ὁλον καταλαμβανεται.

48) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 307—9.

Endlich kann auch der Verſtand ſich nicht ſelbſt erkennen. Er müßte nämlich ſich mit ſeinem geſammten Vermögen, oder nur mit einem Theile deſſelben erkennen. In dem erſten Fall würde er ganz das Erkennende und Erkenntniß ſeyn, und damit das Object der Erkenntniß aufgehoben werden, was ſich nicht denken läßt. In dem zweiten aber müßte ein Theil des Verſtandes den ganzen Verſtand erkennen, wo wieder dieſelbe Ungereimtheit einer Erkenntniß ohne Gegenſtand ſich ergeben würde; oder ein Theil einen andern Theil, wo immer wieder die Frage zurückkommt, wie dieſer ſich ſelbſt erkennen kann: man müßte ins Unendliche immer einen andern Theil annehmen, der dieſen erkennte. Die Frage iſt unbeantwortlich, weil man nie auf ein erſtes Erkennende kommt, oder der Gegenſtand der Erkenntniß gänzlich verſchwindet [49]). Noch mehr. Wenn der Verſtand ſich ſelbſt erkennte, ſo müßte er auch den Ort, in welchem er ſich befindet, erkennen. Denn die Erkenntniß eines Objects ſchließt allezeit auch die Vorſtellung des Raums, den es einnimmt, ein. Hätte nun der Verſtand eine Erkenntniß von ſich und ſeinem Sitze, ſo würden die Philoſophen nicht ſo uneinig wegen des Sitzes des Verſtandes ſeyn, da einige den Kopf, andere die Bruſt, und jene wieder bald das Gehirn, bald die Gehirnhäute, dieſe aber bald das Herz, bald aber die Oefnungen der Leber dafür halten [50]). Dieſes ſind die allgemeinen Zweifelsgründe gegen das erſte Kriterium der Wahrheit. Da aber die Dogmatiker ſo viel Dünkel beſitzen, daß ſie ſich allein den Fund der Wahrheit zueignen, und andern nicht einmal ein Urtheil darüber zugeſte-

49) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 310—312. ὥστε ανυπαρκτον ειναι την καταληψιν, ητοι μηδενος εὑρισκομενου πρωτου τε την καταληψιν ποιησομενου, η μηδενος οντος τε καταληψομενου.

50) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 313.

geſtehen; ſo müſſen wir noch beſonders ihre Behauptungen umſtoßen.

Wenn Jemand vorgibt, er habe die Wahrheit entdeckt, ſo beruhet ſein Vorgeben entweder auf einer bloßen Ausſage, oder einem Beweiſe ſeiner Ausſage. Eine bloße Ausſage kann aber keine Verſicherung von einer größern Glaubwürdigkeit vor einem andern geben, der das Gegentheil ausſaget. Beruft er ſich auf einen Beweis ſeiner Ausſage, ſo muß er einen gültigen, haltbaren Beweis aufſtellen. Ob er dieß ſey, kann man nicht beurtheilen, bis ein Kriterium der Wahrheit aufgefunden iſt, in welchem alle einverſtanden ſind. Ein ſolches aber iſt noch nicht gefunden, ſondern wird noch geſucht. Alſo iſt die Entdeckung eines Kriteriums unmöglich [51].

Weil aber diejenigen, welche ſich als Schiedsrichter über die Wahrheit aufwerfen, von verſchiedenen Seiten ausgehen, und eben deswegen unter einander uneinig ſind, ſo müſſen wir einen Entſcheidungsgrund haben, um zu beſtimmen, welchen und welchen nicht wir beiſtimmen ſollen. Dieſer Entſcheidungsgrund widerſpricht entweder allen, oder iſt nur mit Einem einſtimmig. Im erſten Falle gehört er ſelbſt mit in die Summe des Streitigen, und kann, da er ſelbſt einer Beurtheilung bedarf, nicht zum Kriterium dienen. Nicht anders iſt es aber auch in dem zweiten Falle [52].

Worauf könnte ſich auch ein Dogmatiker ſtützen, um ſich die Entſcheidung über die Wahrheit anzumaßen? Auf das

51) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 314—316. αλλ' ἱνα μαθωμεν, ὁτι ὑγιης ἡ αποδειξις εστιν, ἡ προεχρωμενος κριτηριον ἑαυτου αποφαινεται, οφαλομεν ἐχει κριτηριον, και τουτο προωμολογημενον· ουκ ἐχομεν δε γε συμφωνον κριτηριον. ζητειται δε· ουκ αρα δυνατον εστιν εὑρειν κριτηριον.

52) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 317—319.

das Alter? Mehrere an Alter gleiche Dogmatiker haben dieſes gethan, z. B. Plato und Demokrit, Epikur und Zeno. Und lehrt nicht die Erfahrung, daß Jünglinge mehr Einſicht und philoſophiſchen Geiſt haben, als Greiſe? wenn auch dieſe eine größere Erfahrung haben. — Die größere Anſtrengung des Nachdenkens? In Unterſuchung der Wahrheit ſcheuet kein Denker die Arbeit. Darin ſind ſie alle einander gleich. Ein größerer Verſtand? Alle Denker waren verſtändige, einſichtsvolle Männer. Sollte aber auch Einer vor dem andern einen Vorzug behaupten, wer bürgt uns dafür, daß er ſein größeres Talent nicht mißbrauchte, nicht um die Wahrheit zu vertheidigen, ſondern dem Falſchen den Schein des Wahren zu leihen, wie es die Redner machen? Die größere Anzahl der Uebereinſtimmigen? Wenn wir die Anhänger der verſchiedenen Schulen zuſammenſtellen, ſo findet ſich, daß die Anzahl der Einſtimmigen der Menge der ihnen Widerſprechenden gleich iſt. Alle Anhänger des Ariſtoteles ſtimmen unter ſich überein, ſtreiten aber gegen die Epikureer, und dieſe gegen die Stoiker. Warum ſoll man alſo dem Epikur eher folgen als dem Ariſtoteles? Etwa weil dieſer weniger Anhänger hat? Es iſt ja nicht unmöglich, daß es in der Philoſophie hergehet, wie in dem gemeinen Leben, wo Ein kluger Mann mehr gilt als viele Unkluge; es kann einer allein allen Menſchenverſtand, und die übrigen nur Gänſeverſtand haben, und die letzten verdienen darum nicht mehr Gehör, wenn ſie einſtimmig einem Andern beiſtimmten. Die Mehrheit der Einſtimmigen führet uns aber noch zu einem ganz entgegengeſetzten Reſultat, indem ſie uns immer eine noch größere Anzahl der Mißhelligen erblicken läßt. Wir wollen annehmen, die Anzahl der ſtoiſchen Philoſophen ſey größer als der Anhänger jeder andern Schule, und ſie ſoll einſtimmig behaupten, Zeno habe die Wahrheit gefunden. Aber die Epikureer werden ſich ihnen widerſetzen, die Peripatetiker ſie der Unwahrheit beſchuldigen, und die Akademiker

miker ſie beſtreiten. Nimmt man dieſe Partelen zuſammen, ſo machen die Widerſprechenden eine weit größere Anzahl aus. Ferner haben diejenigen, welche einem Andern als Erfinder der Wahrheit beiſtimmen, entweder eine und dieſelbe Anſicht und Denkart, oder eine verſchiedene. Das letzte kann nicht ſeyn, ſonſt würden ſie unter einander uneinig ſeyn. Haben ſie aber einerlei Anſicht und Denkart, ſo treten ſie in das Verhältniß der Gleichheit mit demjenigen, der das Gegentheil behauptet, und man muß nicht auf die Vielheit der Stimmen, ſondern auf den Beſtimmungsgrund achten, ſo daß die Mehrheit nichts dazu beiträgt, um einer Behauptung mehr Gewicht zu geben [53]).

Hieraus erhellet, daß kein Menſch ſich ſelbſt für das Kriterium der Wahrheit ausgeben kann; zweitens aber auch, daß dieſes Kriterium ſelbſt unerforſchlich iſt. Denn wer ſich anmaßet, die Wahrheit zu beurtheilen, muß ein Kriterium der Wahrheit haben. Dieſes Kriterium ſtützt ſich entweder auf einen Erkenntnißgrund oder nicht. In dem letzten Fall iſt es ſelbſt etwas Zweifelhaftes, und iſt zur Beſtimmung der Wahrheit untauglich. Im erſten Falle iſt der Erkenntnißgrund entweder von einem andern Grunde abgeleitet, oder nicht. In dieſem Falle muß es verworfen werden; in jenem Fall aber muß man von einem Grunde ins Unendliche fort immer neue Gründe fordern. Ferner, wenn das Kriterium der Wahrheit bezweifelt wird, ſo bedarf es einer Demonſtration. Da aber einige Demonſtrationen wahr, andere falſch ſind, ſo müßte jene Demonſtration des Kriteriums wieder durch ein Kriterium bewähret werden, das Kriterium alſo durch die Demonſtration, und die Demonſtration durch das Kriterium. Alſo ein Beweis im Cirkel. Keines kann aber durch das andere bewieſen werden, weil jedes ſonſt zugleich überzeugend und nicht

53) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 320 — 336.

nicht überzeugend ſeyn müßte; überzeugend, in ſofern es etwas anders beweiſen ſoll, nicht überzeugend, in ſofern es ſelbſt eines Beweiſes bedarf [54]).

II. Es gibt kein Kriterium, wodurch das Wahre gefunden und beurtheilet werden kann. Wenn der Menſch das Wahre findet, ſo findet er es entweder bloß durch den Gebrauch der Sinne, oder durch das bloße Denken, oder durch beides zugleich [55]).

Nicht durch den bloßen Gebrauch der Sinne, wie ſchon aus den obigen Gründen erhellet. Die Sinne denken nicht; ſie empfanden bloß von den vorſtellbaren Objecten Eindrücke, führen aber nicht zur Vorſtellung des empfundenen Objects. Man empfindet durch die Sinne bloß Farben, den Geſchmack und den Schall; aber nicht, daß dieſes Object weiß oder ſüß ſey [56]). Es gehört Gedächtniß und Denken dazu, um ein Object, z. B. einen Menſchen, eine Pflanze vorzuſtellen. Man ſtellt ſich einen Menſchen vor, wenn man Farbe, Größe, Geſtalt und einige andere Eigenſchaften in eine Vorſtellung verbindet. Die Verbindung aber iſt weder Farbe, noch Geſchmack, noch Schall, welche die Sinne allein empfinden [57]). Auch können

54) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 337—342.

55) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 343.

56) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 344. 345. *α γαρ μονον λευκαντικως η γλυκαντικως δει κινεσθαι το ληψομενον τ' αληθες εν τοις υποκειμενοις· αλλα και εις φαντασιαν αχθηναι τα τοιαυτα πραγματος, τουτο λευκον εστι, και τουτο γλυκυ εστι. τω δε τοιουτω πραγματι χρηται της αισθησεως εργον εστι επιβαλλειν.*

57) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 346. 347. *συνεσεως τε δει και μνημης προς αντιληψιν των υποκειμενων. — χρωματος γαρ μετα μεγεθους και σχηματος και αλλων τινων ιδιωματων συνθεσις εστιν ὁ ανθρωπος. συνθεναι δε τι μνημονικως α δυναται ἡ αισθησις.*

können die Sinne schon darum nicht als Regel der Wahrheit dienen, weil sie oft trügen, und unter einander uneinig sind; sie bedürfen vielmehr selbst eines Kriteriums, wonach sie beurtheilet werden müssen [58]).

Nicht durch das bloße Denken. Soll der Verstand das Wahre beurtheilen, so muß er sich selbst vorher erkennen, die Natur, durch welche, das Wesen, woraus, und den Ort, wo er ist, ehe er sich an andere Gegenstände waget [59]). Von dem allen aber kann er nichts begreifen. Denn einige, wie Dicäarch, halten den Verstand für nichts anders, als den auf gewisse Weise modificirten Körper. Andere betrachten ihn als ein von dem Körper verschiedenes Wesen, welches nicht denselben Ort mit dem Körper einnimmt; einige lassen ihn außer dem Körper subsistiren, wie Aenesidem nach dem Heraklit, andere nach dem Demokrit in dem ganzen Körper, andere in einem Theile des Körpers, welchen sie sehr verschieden bestimmen. Wie die Meisten glauben, ist der Verstand etwas ganz anderes, als die Sinne; einige aber, wie Strato und Aenesidem, nehmen an, er sey mit den Sinnen identisch, und blicke durch die Sinnenorgane wie durch gewisse Oefnungen hervor. — Es gibt auch mehrere Gedanken, welche nicht mit einander zusammen stimmen, und diese bedürfen daher selbst eines Beurtheilers. Dieses ist nun entweder der Verstand, oder etwas vom Verstande Verschiedenes. Der Verstand kann aber nicht selbst sein Kriterium seyn, eben weil er mit sich selbst mißhellig ist, und zu dem zu Beurtheilenden gehört. Soll

58) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 345.

59) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 348—350. *ειπερ γαρ επι γνωμων εστι τ' αληθους ἡ διανοια, προτερον ωφειλεν ἑαυτην επιγινωσκειν — ὁτως εχρην και την διανοιαν, ειπερ διακριτικη εστιν τα αληθους και τα ψευδους, πολλῳ προτερον τῃ ἑαυτης φυσει συνεπιβαλλειν δι' ἡν, ουσιᾳ τῃ εξ ἡς εστι, τοπῳ τῳ εν ᾧ πεφυκε, τοις αλλοις ἁπασιν.*

Soll er durch etwas anderes beurtheilet werden, so ist dieses und nicht der Verstand das Kriterium [60]). — Und da wir nach den meisten Philosophen nicht allein Verstand, sondern auch Sinnlichkeit haben, welche vor dem Verstande vorausgehet, so muß die vorliegende Sinnlichkeit nothwendig den Verstand hindern, die äußern Objecte zu erkennen. Denn so wie ein Körper, welcher zwischen dem Gesichte und einem sichtbaren Körper befindlich ist, das Gesicht den letzten nicht sehen läßt; so muß auch der Gesichtssinn, der zwischen dem Verstande und dem äußerlich Sichtbaren in der Mitte liegt, den Verstand hindern, den sichtbaren Gegenstand aufzufassen, und so auch bei den übrigen Sinnen. Der Verstand kann also nichts erkennen, weil er von dem Aeußern abgeschnitten ist, und durch die Sinne verfinstert wird [61]).

Nicht durch beides, so daß der Verstand durch Mitwirkung der Sinne die äußern Objecte erkennte [62]). Denn der Sinn stellt dem Verstande nicht die äußern Objecte dar, sondern verkündiget nur seine Empfindung, z. B. das Gefühl die Erwärmung von dem Feuer ohne das brennende Feuer selbst dem Verstande zu vergegenwärtigen. Doch auch seine Empfindung kann er nicht einmal dem Verstande mittheilen. Denn was

60) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 351.

61) Sextus Empiric. *adversus Logic.* I. §. 352. 353. προς τουτοις επει ου μονον εστιν εν ἡμιν διανοητικον, αλλα συν τουτῳ και αισθητικον, ὁπερ προκειται του διανοητικου, εξ αναγκης τουτο αυτο προκειμενον ουκ εασει την διανοιαν των εκτος αντιλαμβανεσθαι. — ενδον ουν αποκεκλεισμενη ἡ διανοια, και ταις αισθησεσι επισκοτουμενη, ουδενος εσται των εκτος αντιληπτικη.

62) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 354. λειπεται αρα λεγειν αμφοτερα, τουτεστι την διανοιαν, ὡς ὑπουργῳ χρωμενην τῃ αισθησει, λαμβανειν τα εκτος· ὁ παλιν εστιν αδυνατον.

was die Veränderung des Gesichtssinnes aufnimmt, wird eben so afficiret, wie der Gesichtssinn, und so auch bei den übrigen Sinnen. Der Verstand müßte also selbst zum Sinne werden, wenn er die Empfindungen der Sinne empfangen sollte, und aufhören, das Denkende zu seyn, und könnte dann nicht die Empfindungen der Sinne als Denkkraft aufnehmen [63]. Wenn der Verstand aber auch die Empfindungen der Sinne empfinge, so würde er doch nicht die äußern Objecte erkennen. Denn diese sind unsern Empfindungen ganz unähnlich, und es ist ein sehr weiter Abstand zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten. Das Feuer brennt nicht so, aber die Vorstellung des Feuers. Doch wenn wir auch die Aehnlichkeit unserer Empfindungen mit den äußern Objecten zugeben, so erkennet doch der Verstand nicht die Objecte selbst, sondern nur das, was diesen ähnlich ist. Nun ist dasjenige, was mit einem andern Aehnlichkeit hat, noch immer von dem letzten selbst verschieden, und der Verstand kann daher, weil er die äußern Objecte nicht selbst vorstellet, auch nicht wissen, von welcher Beschaffenheit sie sind, und ob sie mit den Empfindungen Aehnlichkeit haben. Erkennet er nun nicht die Objecte der Sinne, so kann er auch die nichtsinnlichen nicht erkennen, in sofern man annimmt, daß sie durch Schlüsse aus den sinnlichen Objecten erkannt werden.

Folg-

63) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 354 — 356. ἡ γαρ αισθησις ϰ τα εκτος παριστησι τῃ διανοιᾳ· το δε ιδιον αγγελλει παθος. καιτοι ϰδε τϰτο. ει γαρ ληψεται ἡ νοησις το της αισθησεως παθος, αισθησις εσται — αισθησις δε ϰσα, αλογος εστιν· αλογος δε γενομενη, εκπεσειται τϰ ετι νοησις ὑπαρχειν· μη ϰσα δε νοησις, ϰ ληψεται το της αισθησεως παθος ὡς νοησις.

Folglich iſt der Verſtand kein Kriterium der Wahrheit 64).

Hier begegnen uns die Dogmatiker mit einer Einwendung, welche nichts beweiſet, als ihre Einfalt. Sie ſagen nämlich, die von einander verſchiedenen Vermögen der Seele, das ſinnliche und das denkende, wären nicht von einander getrennt, ſondern, ſo wie das Honig ſeiner ganzen Materie nach zugleich feucht und ſüß ſey, ſo habe auch die Seele zwei einander entgegengeſetzte Vermögen, welche ihr ganzes Weſen durchgreifen, von welchen das denkende durch die denkbaren Gegenſtände in Bewegung geſetzt werde, das ſinnliche aber die Sinnengegenſtände erkenne. Daher ſey es ein ungegründetes Vorgeben, wenn man ſage, der Verſtand, oder überhaupt die Seele könne nicht die Unterſcheidungsmerkmale beider Arten von Dingen wahrnehmen, weil ſie durch die verſchiedene Einrichtung beider Vermögen in den Stand geſetzt werde, die ſinnlichen und die denkbaren Objecte zu erkennen 65). — Denn ſo ſehr

64) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 357. 358. *κ'αν λαβῃ δε των αισθησεων παθος, εκ εσεται τα εκτος· ανομοια γαρ εστι τα εκτος τοις περι ἡμας παθεσι, και μακρῳ διαφερει ἡ φαντασια τα φαντασε. — ὅτως ἡ διανοια τοις παθεσιν επιβαλλησα, τα εκτος μη θεασαμενη, ατε ὁποια εστι ταυτα εσεται, αθ' ὁτι ὁμοια εστι τοις παθεσιν. μη γινωσκουσα δε τα φαινομενα, ουδε τα κατα την απο τουτων μεταβασιν αξιωμενα γνωριζεσθαι αδηλα συνησα.*

65) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 359. 360. *μη κεχωρισθαι ταυτα τα διαφεροντα της ψυχης μερη, τετεσι το λογικον και αλογον. αλλ' ὡς το μελι ὁλον δι' ὁλε ὑγρον ἁμα και γλυκυ εστιν· ὑτω και ἡ ψυχη ὁλη δι' ὁλε δυο ἐχει τας αντιπαρηκασας αλληλαις δυναμεις· ὡν ἡ μεν εστι λογικη, ἡ δε αλογος· και κινεσθαι την μεν λογικην ὑπο των νοητων, την δε αλογον αντιληπτικην γινεσθαι των αισθητων. ὁθεν και ματαιον ειναι το λεγειν την διανοιαν, η κοινως την ψυχην, μη δυνασθαι της ἑτερας τουτων των πραγματων διαφορας αντιλαμβανεσθαι. διαφορον γαρ ἐχουσα την κατασκευην, ενθυς και αμφοτερων εσαι αντιληπτικη.*

sehr auch diese Vermögen einem und demselben Subjecte anzugehören, einander zu begegnen, und die ganze Seele zu durchdringen scheinen, so sind sie doch wesentlich von einander verschieden, und das sinnliche Vermögen ist etwas anderes als das denkende. Schwere und Farbe, Gestalt und Größe sind Accidenzen, welche sich an einer und derselben körperlichen Substanz befinden, aber gleichwohl wesentlich verschieden, weil man sich jedes als etwas anderes denkt. So ist auch das denkende Vermögen, sollte es auch in demselben Subjecte mit dem sinnlichen gleichsam vermischt seyn, doch als Vermögen von dem letzten verschieden; daraus folgt aber, daß das eine nicht auf dieselbe Art als das andere kann bewegt und afficirt werden. Sonst würden sich beide in einander verwandeln, das denkende in das sinnliche, wenn es sinnlich, und das sinnliche in das denkende, wenn es als denkendes afficirt würde [66]).

Wollte man auch annehmen, der Verstand sehe durch die Sinnenorgane als Fenster heraus, und er fasse die äußern Objecte ohne Mitwirkung der vor ihm liegenden Sinne, so entfernt diese Voraussetzung nicht die geringste Schwierigkeit. Denn der Verstand müßte, wenn er auf diese Art etwas erkennen sollte, es als an sich erkennbar (εναργες) erkennen. Dergleichen gibt es aber nicht. Nach den Gegnern ist dasjenige an sich erkennbar, was aus sich

66) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 361 — 363. αὗται γαρ αἱ δυναμεις, και ει τα μαλιστα δοκουσι περι την αυτην ουσιαν συνιστασθαι, και αντιπαρηκειν αλληλαις, και δι' ὁλης πεφοιτηκεναι της ψυχης, ουδεν ἡσσον ἑτερογενως διαφερουσιν αλληλων, και αλλο μεν τι εστιν ἡδε, αλλο δε ἡδε — ὁυτω τοινυν και ἡ προειρημενη λογικη δυναμις, κ'αν αναμιξ ὑποκεηται τῳ αλογῳ, δυναμει παλιν αυτης διοισει, ᾧ λοιπον συνεισερχεται, το μη δυνασθαι την ἑτεραν ὡσαυτως τῃ ἑτερᾳ κινεισθαι και ὁμοιοπαθειν. επει δεησει μιαν αμφοτερας γινεσθαι, την μεν λογικην αλογον, εαν αλογως πασχῃ. την δε αλογον λογικην, εαν λογικως κινηθη.

ſich ſelbſt begriffen wird, und keines andern bedarf, um vorſtellbar zu ſeyn. Nun wird aber nichts aus ſich ſelbſt begriffen und vorgeſtellt, ſondern nur aus den Empfindungen, welche von den die Empfindungen verurſachenden Objecten verſchieden ſind. Wenn ich in der Nähe des Feuers erwärmt werde, ſo vermuthe ich aus meiner Empfindung, daß der äußere Gegenſtand, das Feuer, warm iſt. Da nun alles, deſſen Vorſtellung aus einem andern genommen wird, durchaus unerkennbar iſt, alle Dinge aber nur nach unſern Empfindungen, welche nicht die Objecte ſelbſt ſind, vorgeſtellt werden, ſo ſind alle äußere Objecte uns unbekannt. Denn, um das Unbekannte zu erkennen, muß etwas Gewiſſes gegeben ſeyn; iſt dieſes nicht vorhanden, ſo verſchwindet auch die Erkenntniß des erſten. Man kann auch nicht ſagen, daß die äußern Objecte zwar an ſich unbekannt ſind, aber doch in ſofern von uns erkannt werden, als der Schluß von den Empfindungen unumſtößlich gewiß iſt. Denn es iſt nicht ſchlechterdings nothwendig, daß unſern Empfindungen die äußern Objecte entſprechen müſſen. So wie die Peitſche durch die Schläge auf die Haut Schmerz erreget, aber nicht ſelbſt Schmerz iſt, und Speiſen dem Eſſenden Genuß gewähren, aber nicht ſelbſt das Vergnügen ſind, ſo iſt es möglich, daß das Feuer erwärmet, ohne ſelbſt nothwendig warm zu ſeyn, und das Honig kann die Empfindung der Süßigkeit geben, ohne ſelbſt ſüße zu ſeyn. Das Wahre iſt alſo kein Gegenſtand der Erkenntniß, weil es nichts an ſich gewiſſes und abſolut erkennbares gibt [67]).

Dieſes

67) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 364 — 368. *κ'αν ὑποθωμεθα δε, την διανοιαν δια των αισθητικων πορων, ωσπερ τινων οπων προωπτησαν, και χωρις των προκειμενων αυτη αισθησεων τοις εκτος πραγμασι προσβαλλεσαν, απορος εδεν ηττον*

Dieſes Reſultat ergibt ſich auch aus der Uneinigkeit der Philoſophen in Anſehung der wichtigſten Gegenſtände. So wird die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen ohne Einſchränkung bald geläugnet, wie vom Demokrit, bald behauptet, wie vom Epikur und Protagoras, bald unter gewiſſen Einſchränkungen geläugnet und behauptet, wie von den Stoikern und Peripatetikern [68]).

Wenn nun auch überhaupt der Verſtand, oder die Sinnlichkeit, oder beides zuſammen, als Kriterium der Wahrheit hypothetiſch anerkannt würde, ſo müßte man doch, um dieſes Urtheil zu begründen, entweder etwas ſinnlich Vorſtellbares, oder etwas Unbekanntes zu Hülfe nehmen. Jenes kann aber nicht zur Regel unſers Urtheils dienen, weil ſeine Realität ſelbſt noch bezweifelt wird, und für das zweite wäre es verkehrt und ungereimt, aus dem Unerkannten die Erkennbarkeit deſſen, was doch einigen Schein für ſich hat, daß es erkennbar ſey, zu bewähren.

III. Der Verſtand ſowohl als die Sinne können ohne Vorſtellungen nichts erkennen. Wir müſſen alſo, drittens,

ἧσσον και κατα τουτο ἡ ὑποθεσις εὑρεθησεται. δει γαρ την ἐτως των ὑποκειμενων αντιλαμβανομενην διανοιαν, ὡς ἐναργων των ὑποκειμενων αντιλαμβανεσθαι. εἰδεν δε ἐστι ἐναργες — εκ αρα δυνατον ἐστι το εν τοις ὑποκειμενοις αληθες λαβειν. ἐναργες γαρ ἐξεισται τυγχανειν ὑπο των ἐναντιων το ἐξ ἑαυτα λαμβανομενον, και μηδενος ἑτερα χρηζον εις παρασκευη. εἰδεν δε ἐξ ἑαυτα πεφυκε λαμβανεσθαι, ἀλλα παντα εκ παθους, ὁπερ ἑτερον ην τα τοιουτος αυτα φαντασια.

68) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 369 δει πρωτον εις την τουτων κρισιν ηται φαινομενον τι παραληφθηναι, ἡ ἀδηλον· ἀλλα φαινομενον μεν, ἀχ οἱον τε· εκ γαρ της αμφισβητουμενης ὑλης ὑπαρχον, αμφισβητησιμον εσται, και δια τουτο ἀ κριτηριον. τα δε ἀδηλον. ανετραπται τα πραγματα, ἐπ εκ τα μη γινωσκομενα, βεβαιουται το δοκειν γινωσκεσθαι.

drittens, auch noch nach einem Kriterium der Vorstellungen fragen. Aber hier gibt es der unauflöslichen Zweifel nicht weniger. Von denen, welche die Vorstellung als den Maßstab für die Beurtheilung der Dinge betrachten, achten einige bloß auf die gewissen (καταληπτικη), andere bloß auf die wahrscheinlichen Vorstellungen. Wir werden aber die gemeinschaftliche Gattung von beiden, das ist, die Vorstellung schlechtweg, umstoßen und zeigen, daß es keine Vorstellung gibt, wodurch das Daseyn der gewissen und wahrscheinlichen von selbst über den Haufen fällt [70]).

Wenn die Vorstellung ein Abdruck in der Seele ist, so geschieht der Abdruck entweder so, daß er Erhöhungen und Vertiefungen hat, oder durch eine bloße Veränderung; jenes ist Kleanths, dieses Chrysipps Meinung. Die erste hat alle die Ungereimtheiten zur Folge, welche Chrysippus aus einander gesetzt hat. Erhält nämlich die Seele bei dem Vorstellen einen Abdruck wie Wachs, so muß jede Vorstellung durch die darauf folgende Bewegung verdunkelt werden, so wie wir es bei dem Siegelwachs sehen. Dadurch wird aber das Gedächtniß, welches die Vorstellungen wie eine Schatzkammer aufbewahret, und jede Kunst und Wissenschaft als eine geordnete Reihe von Vorstellungen aufgehoben. Ueberhaupt können mehrere und verschiedenartige Vorstellungen in der Vorstellkraft der Seele nicht bestehen, wenn die daselbst befindlichen Abdrücke jederzeit anders vorgestellt werden. Denn wir sehen,

70) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 371. επα γαρ των τη φαντασιαι τα πραγματα κανονιζοντων, οἱ μεν τη καταληπτικη προσεσχον, οἱ δε τη πιθανη, το κοινον αμφοτερων γενος ἡμας εκβαλοντες, τουτ' εστιν αυτην την φαντασιαν, αναιρωμεν.

ſehen, daß gröbere Körper als die Luft, wie das Waſſer, eine Modification und Geſtaltung nicht fortdauernd erhalten können; vielweniger wird alſo Luft und Geiſt den erhaltenen Eindrücken Dauer geben können, da dieſe Körper viel feiner und flüſſiger ſind [71]).

Weit ſchlimmer ſtehet es mit der zweiten Meinung, nach welcher die Vorſtellung bloß in einer Veränderung der Seele beſteht. Dieſe Veränderung müßte ſo gedacht werden, daß entweder eine Beſtimmung der Seele an die Stelle der andern tritt, oder daß auch die Subſtanz der Seele verändert wird. In dem erſten Fall muß mit jeder Vorſtellung eine andere Modification verbunden ſeyn, eine neue alſo die ältere aufheben; dadurch wird aber das Behalten einer Sache in dem Bewußtſeyn unmöglich. Im zweiten Fall aber muß die Seele mit jeder Vorſtellung aufhören, Seele zu ſeyn, und vernichtet werden [72]).

Außerdem bringen die Zweifel wegen der Möglichkeit einer Veränderung die Dogmatiker ins Gedränge. Denn bei einer Veränderung wird entweder das Bleibende oder das Nichtbleibende verändert. Eines iſt aber ſo unmöglich als das andere. Das Bleibende kann nicht verändert werden, weil es in ſeinem Seyn beharret; das Nichtbleibende auch nicht, weil dieſes nicht

71) Sextus Empiric. *advers. Log.* I. §. 373—375. verglichen 4 B. S. 58. 63.

72) Sextus Empiric. *advers. Log.* I. §. 376—378. *των γαρ ἑτεροιωσεων ἡ μεν τις εστι κατα παθος, ἡ δε, ως αλλαγη τα ὑποκειμενα. — και ο μεν κατα παθος, επει κατα τας διαφορας φαντασιας παθος διαφορον εστι, το νεον παθος αλλωσσα το αρχαιοτερον· και ουτως αν εσται κατοχη τινος πραγματος περι την διανοιαν, ὁπερ ατοπον. ο δε αλλαγη τα ὑποκειμενα, ἁμα τῳ φαντασικι τινος λαβαν, ἡ ψυχη ἑτεροιαμενη, ενβησεται τα ψυχη τυγχανειν και φθαρησεται.*

mehr iſt, ſondern ſchon verändert iſt. Aus dieſem Grunde läßt ſich auch keine Vorſtellung als Veränderung denken [73]).

Wenn wir aber aber auch die Wirklichkeit der Veränderungen zugeben, ſo folgt daraus noch nicht die Wirklichkeit der Vorſtellung. Sie ſoll ein Abdruck in der Grundkraft der Seele ſeyn, und man iſt noch nicht einig, ob es eine Grundkraft gibt, und wo ſie ihren Sitz hat. So läugnet Asklepiades das Daſeyn einer Grundkraft, andere räumen ſie ein, ſtreiten aber über ihren Sitz. So lange nun dieſe Uneinigkeit unentſchieden iſt, muß es auch zweifelhaft bleiben, ob die Vorſtellung ein Abdruck in der Grundkraft iſt [74]).

Doch es ſey die Vorſtellung ein Abdruck in der Grundkraft der Seele. Da dieſer Eindruck nicht anders als durch die Sinne der Grundkraft mitgetheilt werden kann, ſo fragt ſich: ob die Veränderung in der Grundkraft der Seele eben dieſelbe iſt, welche in den Sinnen vorgehet, oder verſchieden? In dem erſten Falle wird das Veränderte ſich nicht von dem Sinne unterſcheiden, nicht ein denkendes, ſondern empfindendes Vermögen ſeyn; in dem zweiten aber muß die Seele nicht das Object, wie es den Sinnen zum Grunde liegt, ſondern ein anderes auffaſſen; das Object wird von anderer Natur ſeyn, als die Vorſtellung von demſelben, welche die Seele gebildet hat. Welches wieder ungereimt iſt. Die Vorſtellung kann alſo auch nicht eine ſolche Veränderung und Abbildung in der Vorſtellkraft der Seele ſeyn [75]).

Die

73) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 378. 379.

74) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 380. ελεγετο γαρ τυπωσις ειναι ἡγεμονικη. τουτο δε ει εστι το ἡγεμονικον, και ει τινι τοπῳ εστιν, ουχ ὁμολογουται.

75) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 381. 382. αλλ.

Die Vorſtellung iſt eine Wirkung des vorgeſtellten Objects, und dieſes, als die Urſache der Vorſtellung, muß einen Eindruck auf das ſinnliche Vermögen machen. Da aber die Wirkung und die hervorbringende Urſache verſchiedene Dinge ſind, ſo wird die Seele die Wirkungen der Vorſtellungen, aber nicht die äußern Objecte ſelbſt empfangen. Wollte man aber ſagen, die Vorſtellkraft ergreife die äußern Objecte durch die Veränderung, in welche ſie durch die Objecte verſetzt worden, ſo kommen wir auf die obigen Schwierigkeiten zurück. Denn die äußern Objecte ſtehen mit unſern Vorſtellungen entweder in dem Verhältniſſe der Identität oder der Aehnlichkeit. Das erſte iſt unmöglich; denn wie kann ein und daſſelbe Ding zugleich als Urſache und Wirkung von ſich ſelbſt gedacht werden? In dem zweiten Falle denkt der Verſtand nicht die Objecte ſelbſt, ſondern nur, was ihnen ähnlich iſt. Zudem iſt dieſes noch obendrein unbegreiflich. Denn woher weiß der Verſtand, daß die Objecte den Vorſtellungen ähnlich ſind? Ohne Vorſtellung? Ohne Vorſtellung kann der Verſtand unmöglich denken. Durch die Vorſtellung? So müßte die Vorſtellung zugleich ſich ſelbſt und das vorgeſtellte Object vorſtellen. Daß die Vorſtellung das Object vorſtelle, iſt vielleicht nicht unmöglich, eben weil es ihr Object iſt; allein wie kann ſie ſich ſelbſt vorſtellen? Müßte nicht ein und daſſelbe Vorſtellung und das Vorgeſtellte Urſache und

αλλ επι κα αλλως αναγγελλεται ἡ τοιαυτη τυπωσις τῳ ἡγεμονικῳ, ει μη δια της αισθησεως, — ζητω, ποτερον οἱα εστιν ἡ περι την αισθησιν ἑτεροιωσις, τοιαυτη γινεται και ἡ περι τῳ ἡγεμονικῳ, ἡ διαφορος. και ει μεν ἡ αυτη, επι ἑκαστη των αισθησεων αλογος εστι, και το ἑτεροιουμενον αλογον εσται, και ουκ διαφερον της αισθησεως. ει δε διαφορος, ουκ τοικτον ληψεται το φαντασιον, οποιον ὑποκειται. αλλ' ἑτερον μεν εσται το ὑποκειμενον, διαφερησει δε ἡ περι το ἡγεμονικον συνισταμενη φαντασια.

und Wirkung von ſich ſelbſt ſeyn? Dieſes iſt undenkbar [76]).

Doch wir wollen dieſe Zweifel ruhen laſſen, und uns die Vorſtellung denken, wie ſie die Dogmatiker ſich vorſtellen mögen. Hier ſtoßen wir aber wieder auf neue Zweifel. Denn ſoll die Vorſtellung das Kriterium der Wahrheit ſeyn, ſo müſſen entweder alle Vorſtellungen wahr ſeyn, wie Potagoras, oder alle falſch, wie Xeniades der Koriuther, oder einige wahr, einige falſch, wie die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker behaupten. Wir können aber weder das erſte, noch zweite, noch dritte annehmen; alſo iſt die Vorſtellung kein Kriterium [77]).

Sind alle Vorſtellungen wahr, ſo folgt daraus, daß auch die Vorſtellung, nicht jede Vorſtellung ſey wahr, wahr iſt, wodurch jener Satz umgeſtoßen wird. Es ſtreitet auch gegen die einleuchtende Erfahrung, welche uns viele falſche Vorſtellungen aufweiſet. Die Vorſtellungen, es iſt Tag, es iſt Nacht; Sokrates lebt, Sokrates iſt geſtorben, weichen gar ſehr in Anſehung der Ueberzeugung und des Gefühls, welches ſie begleitet, ab, ſo daß wir uns daraus für überzeugt halten, es ſey jetzt Tag, und Sokrates ſey todt. Die Verbindung von Vorſtellungen iſt wahr oder falſch wegen der beſtimmten Folge oder des Widerſtreits der Dinge. Wenn es Tag iſt, ſo iſt es helle; und wenn du wandelſt, ſo bewegſt du dich, ſind einleuchtende Folgerungen; offen-

76) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 383—387. προς τουτοις ἡ φαντασια αποτελεσμα εστι τα φαντασθεντα, και το φανταστον αιτιον εστι της φαντασιας, και τυπωτικον καθισταται της αισθητικης δυναμεως· δυνηνοχε τε το αποτελεσμα τα ποιουντος αυτο αιτια. οθεν επι ταις φαντασιαις επιβαλλει ὁ νους, ληψεται τα αποτελεσματα των φαντασιων, αλλ' η τα εκτος φαινομενα.

77) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 388.

offenbare Widerſprüche hingegen enthalten die Sätze: wenn es Tag iſt, ſo iſt Nacht, und wenn du wandelſt, ſo bewegſt du dich nicht. Denn wenn man das eine ſetzt, ſo wird das andere aufgehoben, weil es einander widerſpricht. Widerſpruch läßt ſich aber nicht denken, wenn es nicht falſche Vorſtellungen gibt. Denn widerſprechend iſt etwas, wenn es als wahr dem Falſchen, und als falſch dem Wahren widerſpricht [78]). Wenn alle Vorſtellungen wahr ſind, ſo gibt es nichts Unbekanntes und Ungewiſſes. Denn wenn es Wahres und Falſches gibt, und man nicht weiß, was von dieſen das Wahre oder Falſche iſt, ſo entſtehet der Zuſtand der Ungewißheit. Wer ſaget: es iſt für mich ungewiß, ob die Sterne eine gerade oder ungerade Zahl ausmachen, der ſagt im Grunde nichts anders als: ich weiß nicht, ob es wahr oder falſch iſt, daß die Sterne eine gerade oder ungerade Zahl ausmachen. Sind alſo alle Vorſtellungen wahr, ſo exiſtirt für uns nichts Ungewiſſes und Unbekanntes; ſo iſt alles gewiß, und alles Forſchen und Zweifeln höret auf, ſo verſchwindet Wahrhaftigkeit, Untrüglichkeit, Belehrung, Irrthum, Kunſt, Demonſtration und Tugend. Man kann nicht lügen und ſich irren ohne Kunſtkenntniß, und böſe ſeyn, wofern es nichts Falſches gibt. Dann iſt aber auch keiner wahrhaftig, untrüglich, Kunſtkenner u. ſ. w. Denn das eine kann man ſich nur im Verhältniß zu dem andern vorſtellen, wie das Linke und

78) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 389—392. πασαι μεν αι φαντασιαι εκ απου τις αληθη δια την περιτροπην. — και χωρις δε της τοιαυτης περιτροπης παρα τα φαινομενα εστι και την εναργειαν, το λεγειν, πασας φαντασιας ειναι αληθη, πολλων παυ ψευδων οντων. — και ο αυτος λογος επι της εν τισι πραγμασιν ακολαθιας τε και μαχης αληθης τε και ψευδης εστι. — και η τα ετερα θεσις αρτις ην τε λοιπα, α συνακολαθει τι τινι, και μαχεται παντως ετερω. α δε εστιν τι τινι μαχομενον, α πασα φαντασια εστιν αληθης. το γαρ τινι μαχομενον ως αληθες ψευδα, η ως ψευδος αληθι μαχεται.

und Rechte, ſo daß wenn das Eine von den Entgegengeſetzten nicht iſt, auch das andere nicht iſt 79).

Endlich könnte man gar noch folgern, daß kein Thier, keine Pflanze, ja die Welt ſelbſt nicht in der Wirklichkeit vorhanden iſt. Denn iſt alles wahr und für uns gewiß, ſo muß es auch die Behauptung ſeyn, daß wir nichts erkennen, alles dunkel und ungewiß iſt; und ſo würden wir nicht einmal ſagen können, daß uns Thiere, Pflanzen, die Welt erſcheine, welches ungereimt iſt. Aus allen dieſen Gründen können nun nicht alle Vorſtellungen wahr ſeyn 80). Aus denſelben Gründen können aber auch nicht alle Vorſtellungen falſch ſeyn. Beide Sätze: alle Vorſtellungen ſind wahr, und, alle ſind falſch, kommen im Grunde auf eins hinaus. Sind ſie alle falſch und keine wahr, ſo iſt auch der Satz wahr, nichts iſt wahr; iſt nichts wahr, ſo iſt auch Wahres das Gegentheil von der Vorausſetzung 81). Denn es iſt nicht leicht möglich, etwas für falſch zu erklären, ohne nicht zugleich auch das Wahre zu beſtimmen. Wenn wir z. B. ſagen, das erſte iſt falſch, ſo iſt es ſoviel als: es iſt wahr, daß das erſte falſch iſt. Auch müſſen wir erinnern, daß ſich ein in die Augen fallender Unterſchied unter den Vorſtellungen gar nicht wegläugnen läßt, nach welchem einige unſere Ueberzeugung abnöthigen, andere zurückſtoßen. Es leuchtet auch ein, daß ohne dieſen Unterſchied der Vorſtellungen in Anſehung der Wahrheit und Falſch-

79) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 393 — 396.

80) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 397.

81) Es iſt nicht wohl möglich, dieſe dem Gorgias nachgeahmte Sophiſterei in der deutſchen Sprache verſtändlich nachzubilden, α γαρ πασαι φαντασιαι εισι ψευδεις, και ειδεν μαλλον εστιν αληθες, αληθες εστι το, ειδεν εστιν αληθες. α αρα εστιν αληθες, εστιν αληθες. Sextus Empir. *advers. Logic.* I. §. 399.

Falſchheit, keine Kunſt, und das Gegentheil, kein Lob und Tadel, kein Betrug Statt finden werde [82]).

Wir müſſten alſo annehmen, daß einige Vorſtellungen wahr, einige falſch ſind, wie die Stoiker einige objectiv wahre, die Akademiker einige wahrſcheinliche Vorſtellungen und ihr Gegentheil unterſcheiden. Nur findet ſich, daß ſie dieſen Unterſchied nicht beweiſen können, ſondern nur als bewieſen annehmen. Die objectiv wahre Vorſtellung iſt nach den Stoikern eine ſolche, welche von einem wirklichen Objecte herrührt, mit demſelben übereinſtimmt, in der Seele abgedrückt und eingeprägt, und von der Art iſt, wie ſie von einem nicht wirklichen Objecte nicht herrühren könnte. Die Akademiker ſind geneigt, die erſten Merkmale einzuräumen, aber das letzte könne nicht zugeſtanden werden. Denn es entſtehen Vorſtellungen von nichtwirklichen Objecten, wie von den wirklichen, welche eben ſo klar und lebhaft ſind, und dieſelben ihnen angemeſſenen Handlungen zur Folge haben, wie die letzten, zum Beweiſe, daß ſie nicht unterſcheidbar ſind [83]). In dem Durſte labet ein Trunk Waſſer eben ſo gut den Wachenden, als den Träumenden, und wer vor einem furchtbaren Thiere fliehet, ſchreiet eben ſo gut

82) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 400. ἐτέρᾳ δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐντανθοῖ διδασκέιν, ὅτι ἐναργεῖς σχεδόν εἰσι τῶν φαντασιῶν αἱ διαφοραὶ, καθ' ἃς αἱ μὲν ἐπισπῶνται ἡμῶν τὴν συγκατάθεσιν, αἱ δ' ἀποκρούονται. καὶ ὅτε ἅπασαι ἐπισπῶνται καιρὸς, ὅτε ἅπασαι συλλήβδην ἀποκρούονται.

83) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 402. 403. γίνονται γὰρ καὶ ἀπὸ μὴ ὑπαρχόντων φαντασίαι, ὡς ἀπὸ ὑπαρχόντων, καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας, τὸ, ἐπίσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι. τὸ δὲ ἐπίσης ἢ πληκτικὰς καὶ ἐναργεῖς εἶναι, τὸ τὰς ἀκολουθοῦσας πράξεις ἐπιζευγνύσθαι.

gut in dem einen als dem andern Zuſtande. Die Vorſtellungen wirken auf die Wahnſinnigen nicht anders als auf die Geſunden. Wir müſſen alſo ſagen, daß die objectiv wahren Vorſtellungen nicht von den falſchen zu unterſcheiden ſind, weil ſie das Fürwahrhalten und die ihnen gemäßen Handlungen auf gleiche Weiſe beſtimmen. Dieſes zeigt ſich auch in Anſehung des innern Charakters und der Form des Abdrucks, wodurch nach den Stoikern eine Vorſtellung genau ihrem Objecte entſpricht [84]). Denn bei Dingen, welche der Geſtalt nach ähnlich, dem Subjecte nach verſchieden ſind, z. B. bei zwei einander höchſt ähnlichen Eiern iſt es unmöglich, die objectiv wahre Vorſtellung von der falſchen zu unterſcheiden, ſo daß auch ſelbſt der ſtoiſche Weiſe nicht untrüglich beſtimmen kann, ob das eine Ei das aufgewieſene oder ein anderes iſt, weil die objectiv wahre Vorſtellung kein eigenthümliches Gepräge hat, welches ſie von der falſchen unterſchiede [85]). Von dem Geſicht müßte man noch am erſten erwarten, daß es die Objecte mit ihrem eigenthümlichen Charakter und Unterſcheidungsmerkmalen auffaßte. Aber wie ſehr man ſich in dieſer Hofnung täuſche, haben ſchon die Akademiker dargethan [86]).

Da nun der objectiv wahren Vorſtellung diejenige, welche das nicht iſt, vollkommen ähnlich iſt, ſo kann jene nicht zur Richtſchnur der Wahrheit dienen. Wenn in dem Sorites, behauptet Chryſipp [87]) mit ſeinen Nachfolgern,

84) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 408. αλλα γαρ αυτη μεν η απαραλλαξια των τε καταληπτικων και των ακαταληπτων φαντασιων, κατα το εναργες και εντονον ιδιωμα περιεσται· εδεν δε ηττον δηκνυται τοις απο της Ακαδημιας και η κατα χαρακτηρα και η κατα τυπον (απαραλλαξια).

85) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 409. 410.

86) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 411. 412. Vergl. 4 B. S. 199.

87) Vierter B. S. 280.

gern, die letzte einleuchtend wahre Vorſtellung ſo nahe an eine andere, deren Evidenz nicht einleuchtet, gränzt, daß ſich beide beinahe nicht unterſcheiden laſſen, ſo werde der Weiſe mit dem Beifallgeben an ſich halten, und ſich nur da beſtimmt erklären, wo der Unterſcheidungsmerkmale mehrere ſind. Können wir nun beweiſen, daß vieles Falſche und Unzuverläßige mit der objectiv wahren Vorſtellung auf demſelben Gränzpunkte liege, ſo iſt auch dargethan worden, daß man die letztere nicht als wahr anerkennen dürfe, aus Beſorgniß, man möchte wegen der zu großen Nähe dem Unerkannten und Falſchen ſeinen Beifall geben. Ein Beiſpiel wird das Geſagte klärer machen. Funfzig iſt wenig, mag als Beiſpiel einer objectiv gewiſſen und, zehntauſend iſt wenig, als Beiſpiel einer objectiv ungewiſſen Vorſtellung gelten. Zwiſchen beiden ſind viele Zwiſchenvorſtellungen, und der Weiſe wird ſich daher nicht lange bedenken, die erſtere für wahr und gewiß zu erklären. Warum ſollte er das aber nicht auch bei der, Ein und funfzig iſt wenig, thun, da zwiſchen dieſer und der vorhergehenden nichts in der Mitte iſt? Nun iſt dieſes aber die erſte objectiv ungewiſſe Vorſtellung nach der, funfzig iſt wenig; er muß alſo einer ungewiſſen Vorſtellung beiſtimmen, und wenn er einmal ſo weit iſt, ſo iſt nicht abzuſehen, warum er nicht auch die Zehntauſend iſt wenig, als wahr anerkennen ſollte, da eine ungewiſſe Vorſtellung der andern, in ſofern ſie ungewiß iſt, gleich iſt, ſo wie dieſes auch bei den falſchen Vorſtellungen Statt findet, aus welchem Grunde auch Zeno mit ſeinen Nachfolgern die Gleichheit aller moraliſchen Uebertretungen behauptete. Doch geſetzt auch, es fänden bei den ungewiſſen Vorſtellungen gewiſſe Grade Statt, ſo würde ihnen das zu nichts helfen. Denn nun müßte folgen, der Weiſe dürfe nicht beiſtimmen der mehr ungewiſſen Vorſtellung, aber nicht, der weniger ungewiſſen Vorſtellung, welches ungereimt iſt. Denn der Weiſe iſt den

Stoi-

Stoikern ein mehr als menſchliches Weſen, mit vollkommener Erkenntniß und Untrüglichkeit des Urtheils [88]).

Damit die Vorſtellung etwas Aeußeres erkenne, müſſen nach den Stoikern fünf Bedingungen zuſammen treffen, nämlich, das Sinnenwerkzeug, der Sinnengegenſtand, der Ort, die Art und Weiſe, und der Verſtand. Fehlt nur eine Bedingung, z. B. der geſunde Verſtand, ſo iſt die Erkenntniß unmöglich. Daher iſt auch nach Einigen nicht die objectiv wahre Vorſtellung ſchlechthin, ſondern nur dann das Kriterium, wenn in Anſehung ihrer Natur und Entſtehung kein Fehler Statt gefunden hat. Eben dieß iſt aber eine Unmöglichkeit. Denn wegen der abweichenden Beſchaffenheit der Sinnenorgane und mehrerer äußern Verhältniſſe erſcheinen uns nicht dieſelben Gegenſtände und auf dieſelbe Art, und wir können alſo nie gewiß ſeyn, ob ſie wirklich die objective Natur haben, wie ſie uns erſcheinen, oder etwas anderes ſind. Es gibt alſo auch keine Vorſtellung, bei welcher nicht eine Abweichung von den Bedingungen eintreten ſollte [89]).

Zudem machen ſie ſich auch eines Cirkels in der Erklärung ſchuldig. Auf die Frage: welches iſt die objectiv wahre Vorſtellung, geben ſie zur Antwort: diejenige, welche von dem Wirklichen herrührt, demſelben entſpricht, in der Seele ſo abgedrückt und abgeprägt

88) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 416—423.

89) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 424. 425. ἵνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ' ἐκεῖνος οἷον ὁρατικὴ, δεῖ πάντε συνδραμεῖν, τό, τε αἰσθητήριον, καὶ τὸ αἰσθητὸν, καὶ τὸν τόπον, καὶ τὸ πῶς, καὶ τὴν διάνοιαν. ὧν ἑνὸς, τῶν ἄλλων παρόντων, ἓν μόνον ἀπῇ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχησα, ἃ σωθήσεται, φασὶν, ἡ ἀντίληψις· ἐνθεν καὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, ἔλεγον τινες, μὴ κοινὸν κριτήριον, ἀλλ' ὅταν μηδὲν ἔχῃ κατὰ τὸν τρόπον ἔγκλημα. Vergl. §. 254.

prägt iſt, daß ſie in der Art von dem Nichtwirklichen nicht entſtehen konnte. Da nun jede Erklärung von dem Bekannten ausgehen muß, ſo entſteht die neue Frage: Was iſt das Wirkliche? Hier kehren ſie nun zur erſten Erklärung zurück und ſagen: Wirklich iſt dasjenige, was eine objectiv wahre Vorſtellung erweckt. So weiſt alſo die Erklärung der objectiv wahren Vorſtellung auf die von dem Wirklichen, und dieſe wieder auf jene zurück, und man erhält von beiden keinen deutlichen Begriff [90]).

Da das Vorgeſtellte bald außer der Vorſtellung, in welcher es uns erſcheinet, auch in der Wirklichkeit, bald aber bloß in der Vorſtellung Etwas iſt, und um beides zu unterſcheiden, ein Kriterium nothwendig iſt: ſo iſt auch ein Kriterium erforderlich, damit die objectiv gewiſſen (καταληπτικη) Vorſtellungen von denen, welche es nicht ſind, unterſchieden werden können. Dieſes Kriterium kann entweder ſelbſt eine objectiv gewiſſe, oder eine ungewiſſe Vorſtellung ſeyn. Iſt das letzte, ſo wird folgen, daß eine nicht gewiſſe Vorſtellung das allgemeine Kriterium aller Vorſtellungen ſey, da durch ſie auch ſogar das Gewiſſe beurtheilet werden ſoll. Dieſes mögen aber die Dogmatiker ſelbſt nicht einräumen. Eine gewiſſe Vorſtellung aber zum Kriterium zu machen, iſt lächerlich. Denn wir ſuchten eben ein beſtimmtes Merkmal, um das Gewiſſe zu beurtheilen, und dann müßte über jede als Kriterium angegebene gewiſſe Vorſtellung eine neue zur Beſtätigung der erſten, und das ins Unendliche fort geſucht werden [91]). Allein es iſt möglich, wird man vielleicht ſagen, daß eine objectiv reale Vorſtellung in ſich ſelbſt das Kriterium enthält, ſowohl für den Gegenſtand,

90) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 426. 427.

91) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 427 — 429.

stand, daß er etwas Reales ist, als auch für die Vorstellung, daß sie dieses Reale darstellet[92]). Dann müßte man aber auch umgekehrt sagen können, der vorgestellte Gegenstand enthalte in sich selbst das Kriterium seiner selbst und seiner Vorstellung. Denn der Fall ist bei beiden eben und derselbe. Wegen des Widerstreits der Gegenstände und der Unverträglichkeit der Vorstellungen sucht man etwas Gewisses, wonach das Wirkliche und Nichtwirkliche, das Wahre und Falsche bestimmt und von einander unterschieden werden kann. Dazu kann aber weder der Gegenstand noch die Vorstellung, eben wegen des Widerstreitenden, gebraucht werden. Zudem ist nach den Stoikern allein der Weise in dem Besitz des Wahren und Gewissen, und jede Vorstellung des Nichtweisen ist Unwissenheit; da nun der Weise noch immer eine Idee ist, deren Realität in der Wirklichkeit vergeblich gesucht wird, so ist auch die Wahrheit nothwendig unerforschlich. Und wie konnte Zeno, Cleanth, Chrysipp und die übrigen Häupter der Stoa, welche nach ihrer eignen Lehre unter die Klasse der Thoren gehören, wissen, ob sie einen Theil der Welt, oder nicht vielmehr das Gänze der Welt ausmachten, ob sie Männer oder Weiber, ob es nur eine Welt gebe, und ob sie von der Vorsehung regieret werde? u. s. w.[93]).

Mit denen, welche wahrscheinliche Vorstellungen annehmen, können wir bald fertig werden. Die Wahrscheinlichkeit sehen sie entweder als eine taugliche Regel für das gemeine Leben, oder als brauchbar zur Erfindung der objectiven Wahrheit an. Das erste würde ungereimt seyn. Denn keine einzelne wahrscheinliche Vorstellung ist dazu

92) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 430. αλλ' ισως τις ερει, την καταληπτικην φαντασιαν, και τα φανταστα, ὁτι κατα αληθειαν ὑποκειται, και ἑαυτης, ὁτι καταληπτικη εστι, κριτηριον ὑπαρχειν.

93) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 431—434.

dazu an sich schon hinreichend, sondern es bedarf bei jeder noch der Reflexion, in wiefern und wodurch die eine wahrscheinlich, eine andere geprüft und mit sich selbst zusammenstimmend sey 94). Die wahrscheinliche Vorstellung ist aber auch zweitens zur Erfindung der Wahrheit untauglich. Denn indem wir sie nach allen ihren Bestandtheilen und Rücksichten prüfen, muß in uns nothwendig der Argwohn entstehen, ob nicht etwas übersehen worden, was zur Untersuchung gehörte. Daher ist keine wahrscheinliche Vorstellung von der Besorgniß des Gegentheils frei, mit welcher die Erkenntniß der Wahrheit verschwindet. Zudem werden die Akademiker mit ihren eignen Waffen geschlagen, wodurch sie die Dogmatiker bekämpfen. Denn so wie es falsche Vorstellungen gibt, welche den wahren vollkommen ähnlich sind; so ist es auch wahrscheinlich, daß, obgleich eine wahrscheinliche Vorstellung vollständig geprüft ist, es doch eine andere ihr vollkommen ähnliche geben kann, welche falsch ist. So können wir uns für gesund an Körper und Seele halten, und doch ist es möglich, daß wir es nicht sind.

Das Resultat von allen diesen Betrachtungen ist also dieses: **Es gibt kein Kriterium der Wahrheit.** Dagegen erheben die Dogmatiker folgenden Einwurf: **Wie kann der Skeptiker dieses Resultat aufstellen? Er muß es entweder auf Gründe stützen oder nicht.** In dem letzten Falle aber verdient es kein Gehör; in dem ersten Falle aber schlägt er sich mit seinen eignen Waffen, denn indem er behauptet, es gibt kein Kriterium der Wahrheit, leitet er dieses

94) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 437. ουδεμια γαρ τουτων των φαντασιων δυναται κατ' ιδιαν χρειαν προς τας του βιου διεξαγωγας, αλλα χρεια εστιν ἑκαστη και της τηρησεως, καθ' ἡν ἡδε μεν δια τοδε εστι πιθανη, ἡδε δε δια τοδε διεξωδευμενη και απερισπαστος. Vergl. 4 B. S. 362. 363.

dieses Urtheil von Gründen ab, welche er für gültig ansehen muß [95]). Hierauf ist zu antworten, daß die Skeptiker die Sitte haben, das als wahr angenommene nicht zu beweisen, sondern sich mit den gemeinen Begriffen und Urtheilen als hinlänglichen Beweisen zu begnügen; dagegen alles, was verwerflich scheint, in Schutz zu nehmen, und es in denselben Rang mit geltenden Wahrheiten zu setzen. Auch bei den gegenwärtigen Angriffen auf das Princip der Wahrheit ist es uns nicht in den Sinn gekommen, dasselbe aufzuheben, sondern wir wollten nur zeigen, es sey nicht anzunehmen, daß es ein Kriterium der Wahrheit gebe, da sich dagegen so vieles Gründliche sagen lasse. Sollte es auch den Schein haben, als würde von uns dadurch zugleich das Kriterium aufgehoben, so können wir doch dazu als Kriterium nicht die sich uns darbietende Ansicht brauchen, nach welcher wir die uns einfallenden wahrscheinlichen Gründe gegen die Wirklichkeit des Kriteriums vortragen, doch ohne ihnen Ueberzeugungskraft einzuräumen; denn diese läugnen wir auch nicht den entgegenstehenden in gleichem Grade ab [96]).

Eine

95) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 440. πως ποτε και ὁ Σκεπτικος το μηδεν ειναι κριτηριον αποφαινεται. ητοι γαρ ακριτως τουτο λεγει, η μετα κριτηριου. και ει μεν ακριτως, απιστος γενησεται, ει δε μετα κριτηριου. περιτραπησεται, και λεγων, μηδεν ειναι κριτηριον, ὁμολογησει, εις την τουτου παραστασιν κριτηριον παραλαμβανειν.

96) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 443. οτι σκεπτικον εστι εθος, το τοις πεπιστευμενοις μη συνηγορειν, αρκεισθαι δ' επ' αυτων ὡς αυταρκει κατασκευῃ τῃ κοινῃ προληψει· τοις δε απιστοις ειναι δοκουσι συνηγορευειν, και εις ισοσθενειαν αυτων ἑκαστον ανάγειν τῃ περι τα παραδοχης ηξιωμενα πιστει. τοινυν και επι του παροντος ουκ αναιρουντες το κριτηριον, τους κατα τουτου χειριζομεν λογους, αλλα βουλομενοι δειξαι, ὁτι ου παντως πιστον εστι το ειναι κριτηριον, διδομενων εις τ' ουναντιον

και

Eine andere Ausflucht der Dogmatiker iſt eine Kinderei. Sie meinen nämlich, es ſey nichts Unmögliches, ein Kriterium zu finden, welches kein höheres über ſich voraus ſetze, ſondern ſich ſelbſt und alles andere bewähre, ſo wie das Richtmaß und die Wage ſich ſelbſt und allem andern Regel iſt, und das Licht ſich ſelbſt und alles andere offenbaret. Denn bei den angeführten iſt noch etwas Höheres, nämlich Sinn und Vernunft, welche daher zum Beweiſe der Richtigkeit jener gebraucht werden. Hier aber ſoll es über das Kriterium kein höheres geben; was dieſes daher von ſich ſelbſt ausſagt, gilt nichts, und einen höheren Erkenntnißgrund kann es nicht für ſich anführen 97).

Wenn wir nun dieſe ſkeptiſchen Gründe gegen die Möglichkeit eines erſten Erkenntnißprincips mit prüfendem Geiſte erwägen, und die Frage aufwerfen: Was iſt durch dieſelben bewieſen? So dürfte wohl jeder unbefangene Denker in folgenden Reſultaten die befriedigende Antwort darauf finden. Erſtlich würde Sextus viel bündiger und ſiegreicher in ſeinen Raiſonnements geweſen ſeyn, wenn er ſich darauf eingeſchränkt hätte, dieß Unbefriedigende, Unzureichende, Unbeſtimmte und Schwankende in den

και των ισων αφορμων. ειτα και τω οντι συνικνειται δοκιμειν το κριτηριον, δυνησομεθα εις τουτο ηκ ων κριτηριω χρησθαι τη προχειρω φαντασια, καθ' ην των προσπιπτοντων ημιν πιθανως λογως τιθεντες εις το μηδεν ειναι κριτηριον, εκτιθεμεθα μεν, ου μετα συγκαταθεσεως δε τουτο ποιουμεν, δια το και τους αντικειμενους λογους εσικεναι πιθανους.

97) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 441. 442. 446. αλλα δυνατον τι και εκυτη ειναι κριτηριον, ως επι καιρου και ζυγα εγινετο· οπερ εστι μεσοκαιωδες. τουτων μεν γαρ εκαστη εστι τι υπερκαθεβηκος κριτηριον, ως αισθησις και νους διο και επι την κατασκευην αυτων ερχομεθα. τη δε νυν υπο την ζητησιν πεπτωκοτος κριτηριου αδυ θελησιν υπερκυρον τυγχανειν. τοινυν απιστον εστι περι αυτου (αυτο) τι λεγειν, και μη εχον το περιμαρτυρουν την αληθειαν.

den Bemühungen der Dogmatiker, ein erſtes Princip der Erkenntniß aufzuſtellen, in das hellſte Licht zu ſetzen, ohne damit eine ganz fremdartige Unterſuchung wegen der Möglichkeit eines ſolchen Princips zu vermengen. Zweitens würde Sextus wohl gethan haben, wenn er genauer unterſchieden hätte, was die Dogmatiker nur zu oft auch verwechſelt hatten, nämlich die logiſche und die reale Wahrheit, um einen feſten und ſichern Punkt zu haben, worauf er ſtehen, und ſeine Angriffe gehörig gegen den eigentlichen Gegenſtand des Streits lenken könnte. Ungeachtet er mehr als einmal verſichert, daß die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der vorgeſtellten Gegenſtände, nicht bloß die Beziehung der Vorſtellungen auf etwas Objectives, ſondern auch ihre vollkommene Identität mit den Objecten, der Streitpunkt ſey, in welchem ſich der Skeptiker von dem Dogmatiker trenne, ſo verliert er doch nicht ſelten dieſen Geſichtspunkt zum großen Nachtheil ſeiner ſkeptiſchen Betrachtungen aus den Augen. Dahin gehört vornämlich das unüberlegte Unternehmen, nicht etwa die objective Realität der Vorſtellungen, wie ſie von den Dogmatikern, vorzüglich den Stoikern behauptet wurde, zu beſtreiten, wogegen ſeine Einwürfe bedeutend ſind, weil die Dogmatiker aus Mangel beſtimmter Principien ſich nicht gehörig orientirt, nicht reiflich erwogen hatten, was ſie erforſchen und unterſuchen ſollten, ſondern ſogar Vorſtellungen überhaupt zu läugnen. Wie konnte es aber einem ſonſt ſcharfſinnigen Denker entgehen, daß dieſes ein Wagſtück ſey, das nicht gelingen kann; daß es ſelbſt nicht einmal möglich iſt, durch Sophiſtereien einen dialektiſchen Schein hervorzubringen. Wie war es möglich, daß er nicht inne wurde, er überſchreite die Gränzen des Skepticismus, wenn er ein ſo gewiſſes Factum des Bewußtſeyns, daß wir Vorſtellungen haben, durch ſeine ſkeptiſchen Gründe umzuſtoßen ſuche? Seine Gründe ſind auch nicht ſowohl gegen die Wirklichkeit der Vorſtellungen, als gegen einige der gewöhnlichſten Begriffe

griffe von den Vorſtellungen und ihrer Entſtehungsart gerichtet. Sind die letzten unrichtig oder führen auf Ungereimtheiten, ſo iſt damit die Wirklichkeit des Factums noch keinesweges umgeſtoßen. Drittens: Sextus beſtreitet die Wirklichkeit und Möglichkeit eines oberſten Princips der Wahrheit und Erkenntniß aus bloßen Begriffen, nicht aus der Natur des Erkenntnißvermögens. Sein Verfahren iſt dem der Dogmatiker angemeſſen. Aber eben deshalb bewirkt er ſo wenig Ueberzeugung als die Gegner; beide wiſſen ihre Forderungen und Anſprüche nicht gehörig zu begründen und in den Gränzen zu halten. Ungeachtet aller dialektiſchen Gründe gegen die objective Möglichkeit des Erkennens regt ſich immer ein geheimes Mißfallen und der Verdacht, daß dieſe Raiſonnements nichtig ſind, und durch die Erforſchung des Erkenntnißvermögens von ſelbſt über den Haufen fallen müſſen. Viertens: Sextus ſchwächt, ohne daß er es ſelbſt weiß, ſeine Raiſonnements gegen die Dogmatiker dadurch, daß er alles mögliche aufbietet, ſie durch Aufhäufung mehrerer Gründe, ohne auf ihr inneres Gewicht zu ſehen, zu verſtärken. Er ſcheint die Maxime zu befolgen, daß wenn ein Grund zu ſchwach und unwirkſam iſt, ein anderer ſeine Stelle vertreten müſſe. Fünftens: Er macht zuweilen ein Urtheil geltend, wenn er Vortheile daraus für einen beſtimmten Zweck ziehen kann, und zu einer andern Zeit erkennt er die Richtigkeit des Urtheiles zu einem andern Zweck wieder nicht an. So erkennt er zwar einen wirklichen Unterſchied der Vorſtellungen in Anſehung der Evidenz, der Conſequenz, und überhaupt in Anſehung der Uebereinſtimmung mit der Erfahrung an[98]), ungeachtet mit dieſem angenommenen Unterſchiede die vorgebliche Beſtreitung der Wirklichkeit der Vorſtellungen in dem auffallendſten Widerſpruche ſtehet, zeigt aber durch die

98) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* VII. §. 389 — 392.

Prüfung der unzureichenden Bemühungen der Dogmatiker, daß man noch nicht den Unterſchied auf einen deutlichen Begriff gebracht, alſo noch kein Kriterium der Wahrheit gefunden habe. Wäre er nun bei dieſem Reſultate ſtehen geblieben, ſo würde er den Skepticismus in den gehörigen Schranken gehalten haben. Allein er will nun daraus die Folgerung ableiten, daß es unmöglich ſey, eine beſtimmte Regel für jenen Unterſchied aufzufinden, daß man alſo in Anſehung des Gebrauchs der Vorſtellungen zum Erkennen den Unterſchied als nicht gegeben zu betrachten habe. Er ſucht alſo, ſo viel als an ihm iſt, den erſt zugegebenen Unterſchied wieder aufzuheben. Sechstens: Aus allem erhellet, daß mit dem dialektiſchen Geiſte dieſer Raiſonnements kein wiſſenſchaftlicher Zweck, kein Intereſſe für Wahrheit verbunden war; daß der Skeptiker mit eben der Gleichgültigkeit, mit welcher er die dogmatiſchen Gebäude der Speculation zertrümmerte, auch ſeine eignen Anſichten, Grundſätze und Raiſonnements hingab, zufrieden, wenn nur alles niedergeriſſen, und keine Hoffnung zum neuen Aufbau begründet worden.

Bei allen dieſen Fehlern, wodurch der Skepticismus ſich ſelbſt und dem Intereſſe für Wahrheit ſchadete, iſt doch auf der andern Seite nicht zu verkennen, daß er viele wichtige Winke und Anſichten enthält, jedoch ohne ſie zu benuzzen. Dahin gehört z. B. der trefliche Gedanke, daß alle Verbindung und Einheit in den Vorſtellungen eine Function des Verſtandes ſey. Vorzüglich aber liegt ſelbſt in der dialektiſchen Behandlung des Streitpunktes und in der Vergleichung der Reſultate des Skepticismus und des Dogmatismus für den Forſcher, welcher wirklich von dem Intereſſe für Wahrheit beſeelet iſt, ein fruchtbarer Schatz von wichtigen Wahrheiten, der Keim zu vielen regulativen Ideen und propädeutiſchen Regeln für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch des Verſtandes und für die Aufſtellung von

ſichern

ſichern Grundſätzen für das Denken und Erkennen. Aber es mußte ſich ein heller Kopf finden, der ſich mit Freiheit über den Kampfplatz beider Parteien erhob, und mit unbefangenem, durch kein Intereſſe für eine von beiden einſeitig gewordenen Blicke in das innere Weſen des Dogmatismus und Skepticismus eindrang und entdeckte, daß beide um ein ſelbſtgemachtes Phantom kämpften. Beide hatten ſich den Geſichtspunkt verrückt, und von ihnen war daher nicht zu erwärten, daß ſie ſich gehörig orientirten. Der Dogmatiker, beſonders der Stoiker, mit welchem es der Skeptiker hauptſächlich zu thun hat, betrachtet mit Uebergehung der innern Organiſation des Erkenntnißvermögens die vollkommenſte Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Objectivrealen als die Grundſtütze und das Fundament aller Erkenntniß; er kann aber dieſe Uebereinſtimmung eben ſo wenig beweiſen, als die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt ohne Vorausſetzung dieſer Bedingung. Der Skeptiker ſuchet zu beweiſen, daß es keinen beſtimmten, zureichenden Erkenntnißgrund für dieſe Uebereinſtimmung gebe, und bezweifelt daher die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt, ohne ſich in die Unterſuchung der Bedingungen und Geſetze der Erkenntniß ſelbſt einzulaſſen. Das zweite folgt nicht aus dem erſten; es iſt eine Erkenntniß möglich, wenn auch das Objective nicht ſo vorgeſtellt wird, wie es an ſich außer allem Verhältniß zu dem Vorſtellenden iſt. Das erſte iſt die Behauptung, durch welche der Skeptiker ſeine Ueberlegenheit über den Dogmatiker geltend machte, und noch geltender hätte machen können, wenn er dieſen Standpunkt behauptet, und nicht die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt auf dogmatiſche Art, durch Raiſonnements aus bloßen Begriffen, beſtritten hätte, wodurch er zuletzt gezwungen wurde, um ſeinem Skepticismus Haltung zu geben, ſeine größtentheils bündigen Gründe für bloße ſubjective Anſichten auszugeben, welche auf nichts als Wahrſcheinlichkeit für den, der in gleicher Seelenſtimmung

ſich

ſich befindet, Anſpruch machen. Er benahm ſich dadurch ſelbſt die Möglichkeit, die wirklichen Mängel der beſtehenden Philoſophie und das Bedürfniß feſt beſtimmter Principien für die Forſchung mit der erforderlichen Kraft und einleuchtenden Bündigkeit darzuſtellen.

Eben dieſelben Reſultate ergeben ſich auch aus dem zweiten Buche gegen die Logiker, in welchem Sextus zeigen will, erſtlich, daß das Wahre nicht nur kein Kriterium, ſondern auch nicht einmal ein Object habe, indem das Wahre ein eingebildetes Nichts ſey; zweitens, daß es weder unmittelbar noch mittelbar durch Schlüſſe erkannt werden könne, und er beſtreitet in dieſer Abſicht die dogmatiſche Lehre von den Zeichen, oder unmittelbaren, und der Demonſtration oder den mittelbaren Schlüſſen.

Beſtimmter kann man die Tendenz des Sextus in dieſen beiden Büchern ſo faſſen. Es ſoll gezeigt werden, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, Erſtlich daraus, daß es kein Princip, kein Kriterium gibt, nach welchem man die Vorſtellungen, welche ihren Objecten vollkommen entſprechen, von den andern unterſcheiden kann; zweitens daraus, daß er ſelbſt zweifelhaft zu machen ſucht, ob es ſolche Dinge an ſich, Objecte, welche unabhängig von Vorſtellungen ſo beſchaffen ſind, wie ſie vorgeſtellt werden, in der wirklichen Natur gibt. Durch beide Punkte iſt, wie er glaubt, die Frage wegen unmittelbarer Erkenntniß verneinend beantwortet. Es gibt keine unmittelbare Erkenntniß des Objectiven. Objecte, welche unmittelbar durch die Sinne oder den Verſtand erkannt werden, nannten die Dogmatiker προδηλα; ihnen entgegen ſtehen die αδηλα, von welchen es, wie ſie behaupten, eine mittelbare Erkenntniß gibt, vermittelſt der Zeichen und Schlüſſe. Durch die Dinge, welche uns erſcheinen,

erhalten

erhalten wir zugleich eine mittelbare Ansicht, einen Blick auf die Dinge, welche in dem Hintergrunde liegen. Die Erscheinungen sind die Zeichen von den nicht unmittelbar wahrnehmbaren Dingen an sich, und die Schlüsse entwikkeln diesen Zusammenhang zur deutlichen Ansicht [99]).

Das erste Raisonnement, wodurch bewiesen werden soll, daß das Wahre nichts Reales, Wirkliches ist, ist eigentlich das umgekehrte skeptische Verfahren des ersten Buches. In dem ersten sollte nämlich gezeigt werden, daß das Wahre problematisch ist, weil es kein evidentes Kriterium desselben gibt; hier aber, daß es kein Kriterium gibt, weil das Wahre ein Unding ist [99b]). Allein dieser Schluß ist ohne Untersuchung des Erkenntnißvermögens dialektisch, und sein Gegensatz eben so gedenkbar. Ein Kriterium des Wahren ist an sich eben so möglich, wenn es auch wirklich nichts Wahres gibt, welches durch das Kriterium unterschieden wird, als daß es etwas Wahres oder objectiv Reales gibt, wenn auch kein Kriterium vorhanden ist,

99) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 140. 142. και προδηλα μεν, τα αυτοθεν ὑποπιπτοντα ταις τε αισθησεσι και τῃ διανοιᾳ. αδηλα δε, τα μη εξ αυτων ληπτα — το μετα τουτο σκεπτωμεθα και περι των συντιτεθεμενων εφοδων απο του κριτηριου προς καταληψιν του μη αυτοθεν ὑποπιπτοντος αληθους, τουτεστι του τε σημειου και της αποδειξεως. και ταξει γε πρωτον περι σημειου λεγωμεν. μετουσια γαρ τουτου ἡ αποδειξις εκκαλυπτικη γινεται του συμπερασματος. Man vergleiche *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 138. wo nach dem Sinne der Dogmatiker die φαινομενα οψις των αδηλων genannt werden.

99b) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 3. και ὁν τροπον μηδενος οντος εν τῃ φυσει των πραγματων ευθεος και στρεβλου, ουδε κανων εστι δοκιμαστικος τουτων, και μηδενος οντος βαρεος και κουφου σωματος, συναναιρειται ἡ του ξυγου κατασκευη· ουτω μηδενος οντος αληθους, οιχεται και το της αληθειας κριτηριον.

ist, um es als solches zu erkennen. Der Schluß erhält nur durch die Verwechselung und Vermengung der logischen und realen Wahrheit einigen Schein, welche Verwechselung durch das ganze Raisonnement hindurchläuft. Wäre erst hinlänglich der Begriff des Wahren in dieser doppelten Beziehung bestimmt worden, so würde der Streitpunkt gar sehr ins Enge gezogen und das skeptische Raisonnement einleuchtender geworden seyn. Ein zweiter Fehler bestehet darin, daß hier die Untersuchung ganz davon abstrahiren sollte, ob es ein Kriterium des Wahren gibt oder nicht[100]; dieses geschiehet aber nicht immer so, wie es hätte geschehen sollen, sondern die Prämissen werden oft durch die Schlußfolge bewiesen. Hier folgt nun das Raisonnement selbst.

Wenn wir uns an die Begriffe der Dogmatiker halten, so beweiset schon ihre Uneinigkeit unter einander, daß es nichts Wahres, nichts Falsches gibt[101]. Denn einige Dogmatiker behaupten, durch ihre Untersuchungen gefunden zu haben, daß das Wahre ein Unding, andere, daß es etwas Wirkliches sey. Zu den erstern gehört Xeniades der Korinthier, vielleicht auch Monimus der Cyniker, nach welchem alles ein bloßer Dunst ist, und alle Menschen nur im Wahne das Nichtwirkliche sich als wirklich vorstellen. Die zweiten erklären bald nur Objecte des Verstandes, bald nur Objecte der Sinne, bald Objecte der Sinne und des Verstandes zusammen für das Wahre. Für das Intelligible erklärt sich Demokrit und Plato. Demokrit sagt, was die Sinne wahrnehmen, ist nicht so in der Natur vorhanden, weil die Atomen, aus welchen alle Dinge beste-

100) Sextus Empiric. *adversus Logic.* II. §. 2. ὁμοιως δε και εξ επιμετρου παρεσται διδασκειν, ὁτι κἀν μηδεν αντικρυς προς το κριτηριον λεγωμεν, ἡ περι αυτου τȣ αληθȣς διαστασις ἱκανη εστιν, ως εποχην ἡμας καταστησασθαι.

101) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 3 — 11.

beſtehen, von allen ſinnlichen Merkmalen getrennt ſind. Plato ſtützt ſeine Behauptung darauf, daß die Sinnenobjecte immer im Werden begriffen ſind, nie ein feſtes Seyn haben. Ihr Weſen iſt wie ein Strom im beſtändigen Fluſſe. Daher iſt kein Object auch nur zwei Augenblicke ein und daſſelbe Ding, und kann, wie auch Asklepiades ſagt, nicht zweimal angeſchauet werden, wegen der ſchnellen Folge der Veränderungen. Aeneſidem, Heraklit und Epikur erklären ſich überhaupt für die Sinnengegenſtände; doch hat jeder wieder ſeine beſondere Vorſtellungsart. Aeneſidem nimmt einen Unterſchied in dem Wahrnehmbaren an, in ſofern einiges allen, einiges nur dieſem oder jenem Subject nach ſeiner beſondern Conſtitution erſcheine; das erſte ſey das Wahre, das zweite das Falſche. Epikur hält alles Sinnliche für wahr und real. Wahrheit und objective Realität iſt nicht verſchieden. Denn wahr iſt dasjenige, was wirklich ſo iſt, wie man es ſich vorſtellt, und falſch, wenn es nicht ſo iſt. Jeder Sinn nimmt aber dasjenige wahr, was in ſeinen Wahrnehmungskreis fällt, und weil er nicht denkt, kann er nichts hinzuthun, nichts wegnehmen, nichts verändern, alſo muß er das Object vorſtellen, wie es wirklich iſt. Jeder Sinn iſt daher wahr. Dagegen kann dasjenige, was der Verſtand ſich vorſtellt, wahr oder falſch ſeyn. Nach den Stoikern ſind einige Objecte ſowohl der Sinne als des Verſtandes wahr; die erſten aber nicht unmittelbar, ſondern in Beziehung auf die ihnen entſprechenden denkbaren Gegenſtände. Denn wahr iſt nach ihnen, was wirklich und einem andern entgegengeſetzt; falſch, was nicht wirklich und keinem andern entgegengeſetzt iſt. Ein Urtheil, welches etwas denkbares iſt, enthält alſo die Beſtimmung des Wahren [102]).

Es

102) Man vergleiche über dieſe hiſtoriſchen Angaben, die manche berichtigende Beſtimmung erfordern, 1 B. S. 190. 285 seq. 2 B. S. 287 seq. 310—312. 3 B. S. 403 seq. 4 B. S. 262.

Es gibt noch einen andern Punkt, in welchem ſich die Dogmatiker von einander trennen. Nach einigen iſt das Wahre und Falſche bloß in den durch Worte bezeichneten Gedanken, nach andern bloß in den Worten, nach andern bloß in der Thätigkeit des Verſtandes gegründet [103]). Die erſte Meinung iſt die der Stoiker. Gedanken, Wortzeichen und Gegenſtand ſtehen nach ihnen im Zuſammenhange; das zweite und dritte iſt körperlich, das erſte etwas unkörperliches. Der Gedanke iſt entweder unvollſtändig oder vollſtändig. Ein vollſtändiger Gedanke iſt ein beſtimmtes Urtheil (αξιωμα), welches wahr oder falſch ſeyn kann. Epikur und Strato der Phyſiker, welche bloß Objecte und ihre Zeichen, die Worte, annehmen, ſcheinen der zweiten Meinung anzugehören, und das Wahre und Falſche bloß in den Worten beſtehen zu laſſen. Die dritte Meinung dürfte bloß hypothetiſch angenommen ſeyn.

Gegen alle dieſe Meinungen und Vorausſetzungen gibt es allgemeine und beſondere Zweifelsgründe. Wir fangen mit den erſten an. Wer behauptet, daß es etwas Wahres gibt, der behauptet es entweder mit oder ohne Beweis. Im letzten Falle kann man ihm mit demſelben Rechte die entgegengeſetzte Behauptung entgegenſetzen. Im erſten Fall iſt ſein Beweis entweder wahr oder nicht wahr. Iſt er nicht wahr, ſo verdient er kein Gehör; iſt er wahr, ſo fragt ſich: woher iſt man von ſeiner Wahrheit überzeugt? Aus ihm ſelbſt? So würde man eben ſo gültig beweiſen können, daß es kein Wahres gibt. Aus einem andern Beweiſe? So wird man nach Gründen dieſes neuen Beweiſes, und ſo ins Unendliche fort, fragen. Da alſo dieſer Beweis eine unendliche Reihe von Schlüſſen erfordert,

103) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 11. οἱ μεν περι τα σημαινομενα το αληθες τε και ψευδος ὑπεστησαντο· οἱ δε περι τη φωνη· οἱ δε περι τη κινησει της διανοιας.

fordert, das Unendliche aber nicht aufgefaßt werden kann, ſo iſt die feſte Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Wahren unmöglich [104]).

Gibt es etwas Wahres, ſo muß es entweder etwas Wahrgenommenes (φαινομενον), oder etwas Nichtwahrnehmbares (αδηλον), oder nach verſchiedenen Rückſichten zugleich wahrgenommen und nicht wahrnehmbar ſeyn [105]). In dem erſten Falle iſt entweder alles oder nur einiges Wahrgenommene wahr. Das erſte kann nicht ſeyn, da die Vorſtellungen in dem Schlafe und dem Wahnſinn nicht wahr ſind, und man bei dem großen Widerſtreite der Vorſtellungen einräumen müßte, das Widerſtreitende ſey zugleich vorhanden und gleich wahr, welches ungereimt iſt. Iſt aber das zweite, ſo müſſen wir ein Kriterium zur Unterſcheidung des Wahren haben, und dieſes Kriterium iſt nun entweder ſelbſt wieder etwas Vorgeſtelltes, oder nicht. Iſt das erſte, ſo müſſen wir wieder ein neues Kriterium haben, und ſo in das Unendliche fort. Iſt das zweite, ſo iſt nicht bloß das Vorgeſtellte (φαινομενον), ſondern auch gegen die Vorausſetzung etwas Unbekanntes (αδηλον) wahr, denn wahr müßte das Nichtvorgeſtellte ſeyn, nach welchem man die Wahrheit des Vorgeſtellten beurtheilen wollte. Und woher könnte die Wahrheit des Unbekannten erkannt werden? Unmittelbar durch ſich ſelbſt? So müßte alles Unbekannte wahr ſeyn. Durch einen Beweis aus dem Vorgeſtellten oder Nichtvorgeſtellten? Wenn wir das Eine annehmen, ſo müßten wir Gründe von Gründen ins Unendliche fordern, und bei dem andern, das Eine durch das Andere wechſelsweiſe im Cirkel beweiſen. Auf dieſelbe Art erhellet auch die Unmöglichkeit des zweiten Falles. In dem dritten Falle ſtoßen wir auf dieſelben Widerſprüche.

Denn

104) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 15.

105) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 17—31.

Denn wenn wir das Vorgeſtellte, in ſofern es vorgeſtellt, und das Unbekannte, in ſofern es unbekannt iſt, als das Wahre ſetzen, ſo müſſen wir annehmen, daß das Vorgeſtellte entweder darum wahr iſt, weil alles, oder weil einiges Vorgeſtellte wahr iſt, und ſo auch bei dem Unbekannten [106]).

Einige leiten auch aus dem oberſten Gattungsbegriffe eines Dinges Widerſprüche her. Denn dieſe oberſte Gattung iſt entweder wahr oder falſch, oder wahr und falſch zugleich, oder weder das Eine noch das Andere. Iſt ſie wahr, ſo muß alles in ihrer Sphäre enthaltene wahr ſeyn. Sind aber alle Dinge wahr, ſo exiſtirt nichts Falſches. Iſt dieſes, ſo iſt auch nichts wahr, wie wir oben gezeigt haben. Ferner müßten wir, wenn alles wahr iſt, auch das Widerſprechende als wahr ſetzen, was ungereimt iſt. Aus denſelben Gründen kann die oberſte Gattung auch nicht falſch ſeyn. Die beiden letzten Fälle ſind aber noch ungereimter, weil aus ihrer Annahme folgen würde, daß alles zugleich zum Theil wahr, zum Theil falſch, oder weder wahr noch falſch ſey [107]).

Das Wahre iſt entweder etwas Abſolutes und für ſich Beſtehendes, oder etwas Relatives. Es kann aber weder das Eine noch das Andere ſeyn; alſo iſt es gar nicht [108]). Denn das Abſolute afficirt alle auf einerlei Weiſe;

106) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 30. η γαρ το φαινομενον, καθο φαινομενον εστι, τουτο υποτιθεμεθα κληθες· ητοι καθο παν φαινομενον εστι κληθες υποτιθεμεθα αυτο κληθες, η καθο η παν.

107) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 32—36.

108) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 37. και μην το κληθες ητοι των κατα διαφορην και φυσιν εστιν η των προς τι. Dieſe Eintheilung iſt zwar der Sache nach nicht neu; ſie ſcheint aber von den Skeptikern erſt beſtimmter auf-

Weiſe; das Warme iſt nicht für den Einen warm, für den Andern kalt, ſondern für alle Menſchen von einerlei Gemüthszuſtand warm; aber nicht ſo iſt es mit dem Wahren, da eine und dieſelbe Sache dem Einen wahr, dem Andern falſch dünkt. Iſt das Wahre etwas Relatives, ſo wird es bloß gedacht, hat aber außer der Vorſtellung keine Wirklichkeit [109]); ſo iſt es ferner zugleich wahr und zugleich falſch, ſo wie nach verſchiedenen Rückſichten ein und daſſelbe für den Einen rechts und oben, für den Andern links und unten iſt, und daher ſo wenig wahr als falſch.

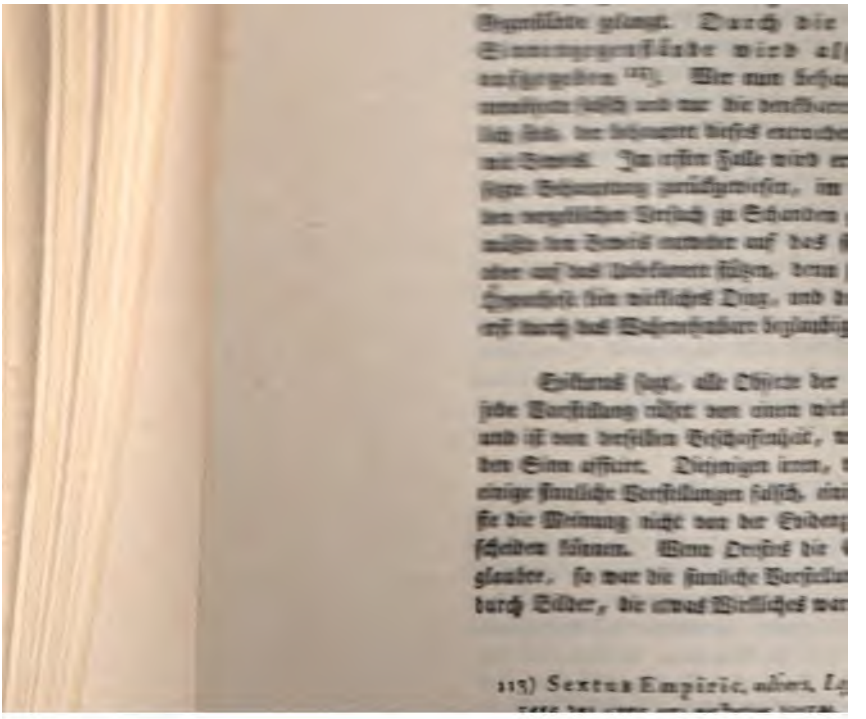
Das Wahre iſt entweder etwas Sinnliches, oder Intelligibles, oder beides zugleich [110]). Alle dieſe Fälle ſind aber unmöglich. Sinnlich kann das Wahre nicht ſeyn, weil es nicht, ſo wie das Sinnliche überhaupt, durch die Sinne erkannt werden kann. Denn zur Erkenntniß des Wahren gehört Denkkraft, die Sinne aber denken nicht; nicht intelligibel, denn da würde folgen, daß nichts Sinnliches wahr iſt, was ungereimt iſt. Und würde das Wahre gedacht, ſo müßte es entweder von allen gemeinſchaftlich, oder von einigen auf beſondere Art gedacht werden. Jenes iſt nicht möglich; dieſes würde keine Ueberzeugung, ſondern nur Streit bewirken [111]). Der dritte Fall iſt eben ſo unmöglich.

aufgefaßt worden zu ſeyn, wie aus §. 161. erhellet. Sextus nennt auch τα κατα διαφορα, απολυτα §. 273. κατα περιγραφην και απολυτως νομενα §. 387, 394. alſo die erſte Spur von dem Gebrauch der Terminologie des Abſoluten, wiewohl noch ſehr unbeſtimmt.

109) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 38. α δε των προς τι εστι, επει τα προς τι νοητα μονον, ουχι δε και υπαρχει παντως και τ' αληθες επινοητον εστι μονον, ουχ υπαρξιν δε.

110) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 40. α γαρ εστι τι αληθες, ητοι αισθητον εστιν η νοητον εστι, η και νοητον εστι και αισθητον, η ουτε αισθητον εστιν ουτε νοητον.

111) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 44. και μην



Gegenstände gelangt. Durch die
Sinnengegenstände wird al
aufgegeben [113]. Wer nun behau
unbezeugt falsch und nur die denkbare
lich sind, der behauptet dieses entweder
mit Beweis. Im ersten Falle wird er
seine Behauptung zurückgewiesen, im
den vergeblichen Versuch zu Schanden
müßte den Beweis entweder auf das
oder auf das Unbekannte stützen, denn
Hypothese kein wirkliches Ding, und d
erst durch das Wahrnehmbare beglaubig

Epikurus sagt, alle Objecte der
jede Vorstellung rührt von einem wirk
und ist von derselben Beschaffenheit, w
den Sinn afficirt. Diejenigen irren,
einige sinnliche Vorstellungen falsch, eini
sie die Meinung nicht von der Evidenz
scheiden können. Wenn Orestes die
glaubte, so war die sinnliche Vorstellu
durch Bilder, die etwas Wirkliches war

113) Sextus Empiric. adiers. Lo

aber der Verſtand irrte, daß er ſich die Erinnyen als dichte Körper vorſtellte. Hernach kann auch jener von einigen aufgebrachte Unterſchied der ſinnlichen Vorſtellungen nicht bewieſen werden; nicht durch ſinnliche Vorſtellungen, weil die Unterſcheidung derſelben das Geſuchte iſt; nicht durch das Unbekannte, weil dieſes durch die ſinnlichen Vorſtellungen bewieſen werden muß. Indem Epikurus dieſes ſaget, geräth er wider ſeinen Willen in eine Verlegenheit von ähnlicher Art. Denn wenn er annimmt, daß einige ſinnliche Vorſtellungen durch dichte Körper, andere durch Bilder entſtehen, und Meinung von der Evidenz der Sinne unterſcheidet, ſo frage ich, wie unterſcheidet er jene beiden Arten der Vorſtellungen? nicht durch Evidenz, denn dieſe iſt das Geſuchte; nicht durch Meinung, denn dieſe muß durch die Evidenz bewährt werden. Ueberhaupt iſt es ungereimt, das weniger Zweifelhafte durch das Zweifelhaftere begründen zu wollen; wir fragen nach den Ueberzeugungsgründen für die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen, und er verweiſet uns an die fabelhafte und abenteuerliche Meinung von den Bildern [114]).

Den Stoikern will es nicht beſſer gelingen. Sie nehmen zwar einen Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen und denkbaren Objecten in Anſehung der Wahrheit an, können ihn aber nicht deduciren. Denn da ſie eingeſtehen, daß es leere Vorſtellungen (διακενεις φαντασιας) gibt, ſo fehlt es an ſichern Unterſcheidungsmerkmalen der Vorſtellungen; ſie können nicht erklären, welche Vorſtellungen objective Realität haben, welche von wirklichen Objecten herrühren und ihnen entſprechen, und welche nicht von der Art ſind [115]).

Ihre

114) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 63—66.
115) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 67. 68.

möglich. Entweder iſt alles Sinnliche und alles Denkbare, oder nur Einiges wahr. Das erſte kann nicht ſeyn, weil das Sinnliche mit dem Sinnlichen, und das Denkbare mit dem Denkbaren, und wiederum das Sinnliche mit dem Denkbaren, und dieſes mit jenem ſtreitet; und wenn alles wahr iſt, ſo müßte daſſelbe ſeyn und nicht ſeyn, wahr und falſch ſeyn; das Zweite aber eben ſo wenig, denn um conſequent zu ſeyn, muß man alles Sinnliche und alles Denkbare entweder für wahr oder für falſch erkennen, in ſofern eins wie das andere ohne Gradunterſchied ſinnlich oder denkbar iſt. Man denkt ſich aber nicht alles Sinnliche, noch alles Denkbare als wahr oder falſch. Alſo iſt nur einiges von demſelben wahr. Das iſt richtig, wird man ſagen; aber die Wahrheit wird nicht nach dem, wie ſie erſcheint, ſondern nach einem andern Grunde verſtanden. Gut. So mögen die Dogmatiker nur dieſen Grund vor Augen legen, damit er uns zur Annahme oder zur Verwerfung beſtimme. Und dann müſſen ſie doch dieſen Grund wieder entweder als etwas ihnen ſo Erſcheinendes oder nicht ſetzen. Thun ſie das erſte, ſo widerſprechen ſie ſich, da ſie die Wahrheit nicht in den Erſcheinungen ſuchen; thun ſie das zweite, wodurch können ſie beweiſen, daß etwas, das ihnen nicht erſcheint, doch für ſie wirklich iſt?

Was gibt uns denn Ueberzeugung? Muß man etwa für das Wahre das Wahrſcheinliche halten, von welcher Beſchaffenheit man ſich daſſelbe immer vorſtellen mag, als ſinnlich oder intelligibel? Allein auch hier finden wir keinen Ausweg. Denn da daſſelbe Wahrſcheinliche nicht alle und dieſelben nicht immer überzeuget, ſo müßte man einräumen,

μηδ' ὅδε κοινὸς ἐστιν· ἐπεὶ δοξεῖ ἐσθαι τῶν αἰσθητῶν πλεῖστα· ὁ πολλοῖς κοινὸν, φησὶ γὰρ πᾶσι κοινὸς εἶναι ὁ ἥλιος, ἢ τίθεται ἴδιον· ὃ δὲ πᾶσι κοινὸς οἷόν τε μὴ εἶναι τοιοῦτον τὸ πλεῖστον, ἢ τίθεται ἴδιον. τότε γὰρ κοινὸς πᾶσι κοινὸς, ἀδύνατον· ἢ τὸ ἴδιον εἶναι ἢ τίθεται, ἄπιστον καὶ μαχόμενον.

räumen, ein und daſſelbe ſey wirklich und nicht wirklich, daſſelbe Wahre ſey auch zugleich falſch. Denn in ſofern etwas gewiſſe Menſchen überzeugt, iſt es wahr und wirklich, und in ſofern es andere nicht überzeuget, falſch und nicht wirklich. Es iſt aber unmöglich, daß Ein und daſſelbe ſey und nicht ſey. Alſo kann das Wahrſcheinliche das Wahre nicht ſeyn, man müßte denn ſagen, was viele überzeuge, das ſey das Wahre, ſo wie wir das Honig wirklich ſüße nennen, weil es ſich vielen Geſunden als ſüße und nur dem Einen, dem Gelbſüchtigen, ſich anders darſtellt. Das iſt aber leeres Geſchwätz. Forſchen wir nach der Wahrheit, ſo muß man nicht auf die Vielheit der Uebereinſtimmenden, ſondern auf ihre Beſchaffenheiten ſehen. Der Kranke hat eine beſondere Beſchaffenheit, und alle Geſunde einerlei Organiſation. Man darf alſo der Empfindung der letzten nicht mehr glauben als der Empfindung jenes Einen. Sonſt müßte man, vorausgeſetzt, daß der Honig der krankhaften Mehrheit bitter, und nur einem Geſunden ſüße ſchmeckte, nothwendig ſagen: der Honig ſey bitter. Iſt dieß aber nicht ungereimt? Wir müſſen alſo das Zergniß der übereinſtimmig Empfindenden auf die Seite ſetzen, und die Wahrheit auf eine andere Art unterſuchen [112]).

Nun zu den beſondern Zweifelsgründen. Diejenigen, welche behaupten, alles ſey falſch, widerlegen ſich ſelbſt. Denn wenn alles falſch iſt, ſo iſt auch das Urtheil falſch, welches alles für falſch erklärt. Die Anhänger des Demokrits und Platos, welche die Realität der Sinnengegenſtände läugnen, verwirren die Dinge, und untergraben nicht allein die Wahrheit, ſondern auch den Begriff der Dinge. Denn alles Denken entſpringt aus den Empfindungen und Eindrücken, oder ſetzt dieſe als Bedin-

112) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 51 — 54.

Bedingung voraus. Daher hängen auch die falſchen Vorſtellungen, z. B. im Schlafe und im Wahnſinne von den durch die Sinne aus Eindrücken gebildeten Vorſtellungen ab. Und überhaupt läßt ſich nichts durch Denken finden, wo nicht ſchon etwas durch die Sinne gegeben iſt, durch deſſen Vergleichung, Steigerung, Verringerung und Zuſammenſetzung der Verſtand zu neuen Vorſtellungen der Gegenſtände gelangt. Durch die Aufhebung der Sinnengegenſtände wird alſo alles Denken aufgegeben [113]). Wer nun behauptet, daß die Sinnenobjecte falſch und nur die denkbaren Gegenſtände wirklich ſind, der behauptet dieſes entweder ohne Beweis, oder mit Beweis. Im erſten Falle wird er durch die entgegenſetzte Behauptung zurückgewieſen, im andern aber durch den vergeblichen Verſuch zu Schanden gemacht. Denn er müßte den Beweis entweder auf das ſinnlich Vorgeſtellte, oder auf das Unbekannte ſtützen, denn jenes iſt nach ſeiner Hypotheſe kein wirkliches Ding, und dieſes muß vielmehr erſt durch das Wahrnehmbare beglaubiget werden.

Epikurus ſagt, alle Objecte der Sinne ſind wahr, jede Vorſtellung rührt von einem wirklichen Objecte her, und iſt von derſelben Beſchaffenheit, wie dasjenige, was den Sinn afficirt. Diejenigen irren, welche meinen, daß einige ſinnliche Vorſtellungen falſch, einige wahr ſind, weil ſie die Meinung nicht von der Evidenz der Sinne unterſcheiden können. Wenn Oreſtes die Erinnyen zu ſehen glaubte, ſo war die ſinnliche Vorſtellung wahr, weil ſie durch Bilder, die etwas Wirkliches waren, erregt wurde; aber

113) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 55—62. *παση γαρ ιδεα απο αισθησεως γινεται, η η χωρις αισθησεως, και η απο περιπτωσεως, η ουκ απο περιπτωσεως. — και καθολου ουδεν εστι φυσει κατ' επινοιαν, ο μη εχει τι αυτω κατα περιπτωσιν ομοιωμενον. — παση αν επινοια περιγραφη δια της δια της αισθησεως περιπτωσεως.*

aber der Verſtand irrte, daß er ſich die Erinnyen als dichte Körper vorſtellte. Hernach kann auch jener von einigen aufgebrachte Unterſchied der ſinnlichen Vorſtellungen nicht bewieſen werden; nicht durch ſinnliche Vorſtellungen, weil die Unterſcheidung derſelben das Geſuchte iſt; nicht durch das Unbekannte, weil dieſes durch die ſinnlichen Vorſtellungen bewieſen werden muß. Indem Epikurus dieſes ſaget, geräth er wider ſeinen Willen in eine Verlegenheit von ähnlicher Art. Denn wenn er annimmt, daß einige ſinnliche Vorſtellungen durch dichte Körper, andere durch Bilder entſtehen, und Meinung von der Evidenz der Sinne unterſcheidet, ſo frage ich, wie unterſcheidet er jene beiden Arten der Vorſtellungen? nicht durch Evidenz, denn dieſe iſt das Geſuchte; nicht durch Meinung, denn dieſe muß durch die Evidenz bewährt werden. Ueberhaupt iſt es ungereimt, das weniger Zweifelhafte durch das Zweifelhaftere begründen zu wollen; wir fragen nach den Ueberzeugungsgründen für die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen, und er verweiſet uns an die fabelhafte und abenteuerliche Meinung von den Bildern [114]).

Den Stoikern will es nicht beſſer gelingen. Sie nehmen zwar einen Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen und denkbaren Objecten in Anſehung der Wahrheit an, können ihn aber nicht deduciren. Denn da ſie eingeſtehen, daß es leere Vorſtellungen (διακενεις φαντασιας) gibt, ſo fehlt es an ſichern Unterſcheidungsmerkmalen der Vorſtellungen; ſie können nicht erklären, welche Vorſtellungen objective Realität haben, welche von wirklichen Objecten herrühren und ihnen entſprechen, und welche nicht von der Art ſind [115]).

Ihre

114) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 63—66.
115) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 67. 68.

Ihre Lehre von den Gedanken, ihren verschiedenen Arten, und die Behauptung, daß nur in den vollständigen durch Worte ausgedrückten Gedanken (αξιωμασι) Wahrheit und Falschheit enthalten sey, ist eben so grundlos [116]). Denn woher wollen die Stoiker beweisen, daß es solche immaterielle, geistige Gedanken gibt, welche von dem bezeichnenden Worte, z. B. Dion, und dem Gegenstande selbst, z. B. dem Objecte Dion, getrennt sind? Behaupten sie es ohne Beweis: so können wir ihnen mit eben demselben Rechte ohne Beweis den verneinenden Satz entgegenstellen. Der Versuch eines Beweises würde sie dagegen in noch größere Schwierigkeiten verwickeln: denn der Beweis ist eine Rede, welche aus einer Reihe von Gedanken besteht. Durch eine Reihe von Gedanken soll also bewiesen werden, daß es einen Gedanken gibt. Wer wird sich aber auf diese Art davon überzeugen lassen? Zudem würde dieser Beweis entweder ohne weitere Gründe angenommen, oder durch immer neue Gründe bewiesen, und im ersten Fall eine grundlose Ueberzeugung entstehen, im zweiten aber eine unendliche Reihe von Beweisen erforderlich seyn. Ferner ist ihnen ein vollständiger Gedanke z. B. es ist Tag, etwas Zusammengesetztes. Das Geistige kann aber weder zusammengesetzt noch getheilt werden, welches nur bei Körpern angehet [117]). Auch muß ein Gedanke nach ihnen ausgesprochen, geredet werden. Reden heißt aber nach ihnen so viel als, ein Wort, welches das Gedachte bezeichnet, hervorbringen. Dieses ist aber eine Unmöglichkeit. Denn dasjenige, dessen Theile nicht zugleich existiren, das ist selbst nichts Wirkliches. Man nehme das Urtheil: Sokrates

116) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 69 seq. Vergl. 4 B. S. 271.

117) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 79. ασωματον δε ουδεν ουτε συντιθηναι ουτε μερισθηναι δυνατοι· ιδια γαρ σωματων εστι ταυτα.

krates iſt. Wenn wir das Wort Sokrates ausſprechen, ſo iſt noch nicht das Wort iſt vorhanden, und wenn wir dieſes ausſprechen, ſo iſt das erſte nicht mehr. Ja ſelbſt ein einzelnes Wort, wie Sokrates, exiſtirt nicht, denn wenn wir die erſte Sylbe So ausſprechen, iſt die zweite kra noch nicht da, und wird dieſe ausgeſprochen, ſo iſt die erſte nicht mehr vorhanden [118]). Doch wir wollen einräumen, ein Gedanke könne ausgeſprochen werden, ſo können wir doch nicht einräumen, daß er wahr oder falſch ſey, weil ſie ſich in einem fehlerhaften Cirkel herumdrehen. Denn iſt die Frage von dem, was wirklich iſt, ſo verweiſen ſie uns auf die objectiv wahre Vorſtellung, wenn ſie ſagen: wirklich iſt alles, was eine ſolche Vorſtellung hervorbringt. Fragt man nun weiter, woran man eine ſolche Vorſtellung erkenne, ſo weiſen ſie uns wieder an das Wirkliche zurück. Da ſie uns alſo über beides nicht belehren können, ſo wiſſen wir auch nichts von ihren wahren oder falſchen Gedanken [119]). Hieraus entſpringt eine andere Schwierigkeit. Wenn wir erkennen wollen, was ein Menſch iſt, ſo müſſen wir vorher die Begriffe von Thier, vernünftig, ſterblich, welche die Merkmale des Begriffs des Menſchen ausmachen, verſtehen lernen. Eben ſo muß uns der Begriff des Entgegengeſetzten erſt erklärt werden, ehe wir die ſtoiſchen Erklärungen von dem Wahren und Falſchen beurtheilen können. Wahr iſt, ſagen ſie, was wirklich, und einem andern entgegengeſetzt iſt; falſch, was nicht wirklich und einem an-

118) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 80. πας δε λεκτος λεγεσθαι δυ. — λεγω γαρ εγι, καθως αυτοι φασιν οι απο της Στοας το της τυ νοημενυ πραγματος σημαντικην προφερεσθαι φασιν — αλλα την σημαντικην φασιν αμηχανον εγι προφερεσθαι, δια το δ τα μερη μη συνυπαρχειν, μηδε αυτο εκεινο υπαρχειν.

119) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 85. 86. Vergl. 4 B. S. 269. 270.

dern entgegengesetzt ist. Worin nun die Entgegensetzung besteht, können sie nicht befriedigend erklären. Entgegengesetzte Urtheile sind, sagen sie, wenn das eine Urtheil durch die Negation etwas mehreres enthält als das andere, z. B. es ist Tag; es ist nicht Tag. Nach diesem Merkmal müßten auch die Urtheile: es ist Tag, und es ist nicht helle, entgegengesetzt seyn, welche sie nicht dafür halten. Ganz recht sagen sie: denn die Negation muß dem andern Urtheile vorgesetzt seyn, um dadurch das ganze Urtheil zu einem verneinenden zu machen. Hier aber beziehet sich die Negation nur auf einen Theil eines zusammengesetzten Urtheiles. Das ganze Urtheil ist: wenn es Tag ist, so ist es helle. Wird dieses letzte verneinend ausgedrückt, es ist nicht helle, so wird dadurch nicht das Ganze verneinend [120]. — Allein durch die Anwendung eines Platonischen Gedankens [121]) läßt sich darthun, daß durch die Mittheilung der Verneinung das eine Urtheil keinen größern Inhalt bekommen kann, als das nicht verneinende. Denn wenn durch die Mittheilung der Wärme nichts kalt, und durch die Mittheilung des Kleinen nichts groß, sondern klein wird, die Zahl neun durch Hinzusetzung einer Einheit als einer kleinern Zahl, nicht vergrößert, sondern vermindert wird; so kann auch die Hinzufügung des Zeichens der Verneinung, was doch kleiner als ein Urtheil ist, das Urtheil nicht größer machen.

Die Stoiker theilen die Urtheile ein in einfache und zusammengesetzte, und die einfachen, in bestimmte, unbestimmte und mittlere (ὡρισμενα, αορισα, μεσα

120) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 88. 89. φασι γαρ αντικειμενα εςιν, ὡν το ἑτερον τȣ ἑτερȣ αποφασει πλεοναζει. — αλλα συν τȣτῳ αντικειμενα εςι, τῳ την αποφασιν προτεταχθαι τȣ ἑτερȣ. τοτε γαρ κυριευει τȣ ὁλȣ αξιωματος.

121) Plato *Phaedo* c. 50.

μεσα αξιωματα). Beſtimmte ſind diejenigen, wo man auf das Subject beſtimmend hinweiſet: dieſer ſitzt; dieſer wandelt; unbeſtimmte, wo der Hauptbegriff ſich auf kein beſtimmtes Object beziehet, z. B. Jemand ſitzt; mittlere, wo der Subjectbegriff ein Individuum aus der ganzen Sphäre des Begriffs herausnimmt, ohne es weiter zu beſtimmen, z. B. der Menſch ſitzt, Sokrates wandelt. Das unbeſtimmte Urtheil iſt nur dann wahr, wenn das beſtimmte, welches daſſelbe Prädicat hat, wahr iſt. Denn wenn kein beſtimmtes Individuum ſitzt, ſo kann auch das unbeſtimmte Urtheil, Jemand ſitzt, nicht wahr ſeyn. — Wir mögen die Sophismen, womit Sextus dieſe logiſche Regel umſtoßen will, nicht der Länge nach anführen. Sie laufen darauf hinaus: es ſey unmöglich, ein einzelnes Object eines Prädicats z. B. den Sokrates, beſtimmt aufzuzeigen, da Sokrates ein Ganzes, das aus Seele und Leib beſtehe, nichts Zeigbares ſey. Hieraus ſoll nun folgen, daß es kein beſtimmtes, kein unbeſtimmtes, noch mittleres, alſo überhaupt kein einfaches Urtheil gebe, und hiermit könne nicht weiter die Rede von der Wahrheit der einfachen Urtheile ſeyn [122]). Von ähnlichem Werthe iſt auch folgendes Raiſonnement gegen die Behauptung der Stoiker; das Urtheil: es iſt Tag, es iſt Nacht, ſey wahr, wenn das Urtheil mit der Wirklichkeit zuſammenſtimme, und man z. B. das erſte ausſage, wenn es Tag, und nicht wenn es Nacht ſey, widrigenfalls es falſch und das Entgegengeſetzte wahr werde; eine Behauptung, gegen welche nichts zu erinnern iſt, als daß ſie nicht in die Logik gehöret. Sextus findet hier, wo alles ſo plan und deutlich iſt, nichts als abenteuerliche Unverſtändlichkeit und Ungereimtheit. Er kann es nicht begreifen, wie ein und daſſelbe Urtheil (es iſt Tag), wenn es zu dem Wahren (es iſt Nacht) hinzutrete, daſſelbe zum Falſchen,

122) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 93 — 102.

ſchen, und ſich zum Falſchen (es iſt nicht Nacht) ſich geſellend, daſſelbe zum Wahren machen könne; oder wie ein Urtheil zu der abenteuerlichen Kraft komme, das was iſt, zum Nichtſeyenden, und das Nichtſeyn zum Seyn zu machen, und dergleichen erträumte Schwierigkeiten mehr [123]). Wir übergehen die ſkeptiſchen Bemerkungen gegen die zuſammengeſetzten Urtheile, gegen die dogmatiſche Behauptung, daß Wahrheit und Falſchheit nur in den Worten gegründet ſey, wo das meiſte ſophiſtiſch und ſchielend iſt, und ſelten ein Gedanke vorkommt, der einen tiefern Blick in die Natur des Verſtandes verräth, um noch etwas bei der dritten Behauptung, die Wahrheit ſey in den Thätigkeiten des Denkens gegründet, zu verweilen. So unbeſtimmt als dieſe ausgedrückt iſt, konnte ſie eben zu keinen fruchtbaren Forſchungen führen. Sextus begnügt ſich daher damit, durch einige Folgerungen ihre Ungereimtheit darzuthun. Erſtlich würde aus ihr folgen, daß, da das Denken in und nicht außer uns iſt, keines von den äußern Objecten wahr ſey, was ungereimt iſt. Zweitens würde es keine allgemeine Wahrheit geben, weil jeder ſeine eigenthümlichen Denkthätigkeiten hat, welche ſich nicht gerade ſo bei einem andern finden. Gibt es keine allgemeine Wahrheit, ſo iſt alles dunkel, ungewiß und widerſtreitend. Es iſt aber ungereimt, zu ſagen, es gebe keine Wahrheit, in welcher alle einſtimmen. Endlich müßte man annehmen, daß alles wahr iſt, alles was Epikurus, Zeno, Demokrit und die übrigen Philoſophen geſagt haben, da es aus dem Denken eines Jeden derſelben hervorgekommen iſt. Unmöglich kann aber alles wahr, eben ſo wenig aber auch alles falſch ſeyn [124]).

Hiermit

123) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 103 — 107.

124) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 137. 138.

Hiermit beſchließt Sextus ſeine Beſtreitung des Kriteriums der Wahrheit und der Wirklichkeit, der wahren und der unmittelbaren anſchaulichen Erkenntniß, welche an Unbeſtimmtheit, Mangel an Feſtigkeit, Einheit und Gründlichkeit dem Dogmatismus wenig nachgibt. Iſt es nicht Inconſequenz, wenn er in dem Streite gegen die Stoiker zu beweiſen ſucht, es gebe keine Wahrheit, und in der Beſtreitung der dritten Behauptung darauf fußet, es müſſe nicht allein reale Objecte außer dem Vorſtellenden, ſondern auch überhaupt eine allgemeingeltende Wahrheit geben. Und woher entſpringt dieſe Inconſequenz, als aus dem Mangel an wahrem Intereſſe für Wahrheit, und aus der unterlaſſenen Fixirung des eigentlichen Streitpunktes. Wäre er bei dem Punkte ſtehen geblieben, daß die Dogmatiker noch nicht haben beweiſen können, daß die Objecte an ſich ſo beſchaffen ſind, als wir ſie vorſtellen, was eigentlich ſein Hauptzweck war [125]), ſo würde er in dieſen Gränzen einen weit bündigern und auch die Aufmerkſamkeit noch weit mehr erregenden Skepticismus aufgeſtellt haben.

Jetzt wendet er ſich zu dem zweiten Hauptgegenſtande, nämlich der mittelbaren Erkenntniß, welche nach den Dogmatikern theils durch Zeichen, theils durch Schlüſſe und Demonſtration erlangt wird. Das Object dieſer Erkenntniß

η γαρ εν τω κινηματι της διανοιας εστι τ' ἀληθες, ηδη εστι των εκτος αληθες· το γαρ κινημα της διανοιας εστι εν ημιν και ουκ εκτος. ατοπον δε το λεγειν, μηδεν ειναι των εκτος αληθες. — των δε κινηματων της διανοιας ἰδιον οντων εκαστῳ, ουδεν εστι κοινον αληθες· μηδενος δε οντος κοινη τινος αληθους, παντ' εστι ασαφη και διαφωνα. — ατοπον δε, το μηδεν ειναι λεγειν συμφωνως αληθες.

125) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 142. μεθοδικωτερον δε ως μεν την των εναντιων απορειαν ὁ περι κριτηριου λογος ἡμιν αποδεδοται. τουτῳ γαρ βεβαιῳ διαχθεντος, αδυνατον γινεται, και το περι των φαινομενων διϊσχυριζεσθαι, ὁτι τοιαυτα εστι προς την φυσιν, ὁποια φαινεται.

niß sind die αδηλα, das ist, alles dasjenige, was sich nicht den Sinnen und dem Verstande als unmittelbar durch sich selbst gewiß und einleuchtend darstellt. Soll dieses erkannt werden, so ist unumgänglich erforderlich, daß das unmittelbar Erkennbare mit demselben in dem Verhältnisse des Zeichens zu dem Bezeichneten stehe; vermittelst dieses Verhältnisses kann eine Demonstration nur allein in ihrem Schlußsatze eine verborgene Wahrheit entdecken [126]).

Das Verborgene (αδηλον) ist entweder nur auf eine gewisse Zeit, oder seiner Natur nach, oder schlechthin in jeder Rücksicht verborgen. Das erste, wenn ein Gegenstand, der seiner Natur nach anschaulich ist, gewisser Zeitverhältnisse wegen, z. B. Abwesenheit, nicht unmittelbar angeschauet wird; das zweite, wenn ein Gegenstand seiner Natur nach nie ein Gegenstand der anschaulichen Erkenntniß werden kann, z. B. die Schweißlöcher des menschlichen Körpers, der unendliche leere Raum außerhalb der Welt; das dritte, was seiner Natur nach nie ein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß überhaupt werden kann, z. B. daß die Sterne in gerader oder ungerader Zahl vorhanden sind, die bestimmte Zahl der Sandkörner in Afrika [127]). Das unmittelbar Erkennbare bedarf keines Zeichens, das schlechthin Verborgene kann kein Zeichen haben, wodurch es erkannt würde; also sind Zeichen nur bei den beiden übrigen Arten des Verborgenen denkbar.

Die

126) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 140.

127) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 145 — 147. προς καιρον μεν αδηλα καλειται, ἀπερ την φυσιν μεν εχοντα εναργη, παρα τινας εξωθεν περιστασεις κατα καιρους ἡμιν αδηλειται. — φυσει δε ην αδηλα, τα δι' αιωνος αποκεκρυμμενα, και μη δυναμενα ὑπο την ἡμετεραν πεσειν εναργειαν. — καθαπαξ δε αδηλα τυγχανειν λεγεται τα μηδὲποτε ὑπ' ανθρωπινην καταληψιν πεφυκοτα πεσειν. §. 316. kommt dieselbe Terminologie, doch mit einigen Abweichungen, vor.

Die Zeichen sind demnach auch von zweifacher Art. Einige dienen bloß zur Erinnerung des unmittelbar Wahrnehmbaren, was uns aber jetzt nicht gegenwärtig ist (ὑπομνηστικον σημειον). Es setzt voraus, daß wir zwei im Zusammenhange stehende Objecte wahrgenommen und die Vorstellungen davon aufbewahret haben, so daß wenn das eine Object nicht gegenwärtig ist, seine Vorstellung durch das andere wieder erweckt werden kann. Auf die Art erinnert uns der Rauch an Feuer, noch ehe wir dieses wahrgenommen haben [128]). Von anderer Natur ist das offenbarende Zeichen (ενδεικτικον). Das Bezeichnete kann hier mit dem Zeichen nicht in der Wahrnehmung verbunden seyn, weil es seiner Natur nach kein unmittelbarer Gegenstand der Vorstellung ist; dagegen soll das Zeichen vermöge seiner Natur und Einrichtung, indem es gleichsam zu uns spricht, das Bezeichnete offenbaren. So ist die Seele ihrer Natur nach ein für uns verborgenes Object, weil sie nicht anschaulich vorgestellt werden kann; gleichwohl wird sie durch die an dem Körper wahrgenommenen Veränderungen offenbaret. Denn wir schließen aus denselben, daß eine gewisse dem Körper eingesenkte Kraft diese Veränderungen hervorbringt [129]).

Zeichen

128) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 152. και δη το ὑπομνηστικον συμπαρατηρηθεν τῳ σημειωτῳ δι' εναργειας, ἁμα τῳ ὑποπεσειν, εκεινου αδηλουμενου, αγει ἡμας εις ὑπομνησιν του συμπαρατηρηθεντος αυτῳ, νυν δε εναργως μη προπιπτοντος, ὡς επι του καπνου και του πυρος.

129) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 154. το δε ενδεικτικον διεφερε τουτου. ουκετι γαρ και αυτο συμπαρατηρησιν τῳ σημειωτῳ επιδεχεται. αρχηθεν γαρ ανυποπτον εστι το φυσει αδηλον πραγμα, και δια τουτο ου δυναται τινι των φαινομενων συμπαρατηρηθηναι· αλλ' αντικρυς εκ της ιδιας φυσεως και κατασκευης, μονον ουχι φωνην αφιεν, λεγεται σημαινειν το ὁ εστιν ενδεικτικον.

Zeichen der Erinnerung an etwas ehemals Vorgeſtelltes räumt Sextus ein, die für das gemeine Leben unentbehrlich ſind; aber die zum Behuf des Dogmatismus angenommenen offenbarenden Zeichen beſtreitet er nicht, als wenn er mit völliger Ueberzeugung ihre Nichtigkeit darthun wollte, denn dadurch würde er, wie er ſagt, in den Dogmatismus verfallen, ſondern nur um zu zeigen, daß beide Behauptungen: es gibt ſolche Zeichen, und es gibt keine, in gleichem Grade glaubhaft oder unglaubhaft ſind [130]).

Sein Hauptgrund gegen dieſe dogmatiſche Zeichenlehre beruhet auf der logiſchen Unterſcheidung zwiſchen absoluten und relativen Gegenſtänden. Die Zeichen gehören unter die letzten; dieſes räumen die Dogmatiker ſelbſt ein. Relative Dinge können nicht anders, als mit einander vorgeſtellt werden; und wird das eine aufgehoben, ſo fällt auch die Vorſtellung des andern dahin. Daraus folgt, daß das Zeichen und das Bezeichnete, nämlich der verborgene Gegenſtand, zugleich mit einander vorgeſtellt werden müſſen. Iſt dieſes, ſo kann auch das erſte nicht als Zeichen des zweiten gedacht werden. Denn von zwei zugleich vorgeſtellten Gegenſtänden bedarf keines ein Zeichen. Wenn ferner das Zeichen ein erkennbarer Gegenſtand iſt, ſo muß es entweder vor, oder mit, oder nach dem Bezeichneten erkannt werden. Das letzte iſt ungereimt, weil es dann die Natur eines Zeichens verlöre, und das Bezeichnete nicht mehr ein verborgener Gegenſtand wäre. Mit dem Bezeichneten kann es auch nicht erkannt werden; denn in dieſem Falle wäre das Bezeichnete etwas Vorgeſtelltes, welches keines Zeichens bedürfte. Alſo wird das Zeichen vor dem Bezeichneten erkannt werden müſſen. Ehe man aber dieſes einräumen kann, muß erſt von den Dog-

130) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 158 — 160.

Dogmatikern bewieſen werden, daß Zeichen und Bezeichnetes keine relativen Dinge ſind, oder daß ſolche nicht zugleich eins mit dem andern vorgeſtellt werden müſſen. Alſo iſt das Zeichen kein Gegenſtand der Erkenntniß [131]). Zweitens müßte entweder das Phänomenon ein Zeichen des Phänomenons oder des Verborgenen, oder das Verborgene ein Zeichen entweder des Phänomenons oder des Verborgenen ſeyn. Von dieſen vier Fällen nehmen die Dogmatiker die zwei erſten als Wahrheit an, und geben die zwei letzten Preis. Aber auch die beiden erſten ſind nach dem vorhin angeführten Grunde nicht denkbar. Drittens ſind die Dogmatiker ſelbſt noch uneins über die Beſchaffenheit des Zeichens; Epikur denkt ſich daſſelbe als etwas Sinnliches, der Stoiker als etwas Denkbares. Dieſe Uneinigkeit, welche in Ewigkeit fortdauern wird, und ſelbſt durch keine Demonſtration, in ſofern ihre Möglichkeit ſelbſt noch bezweifelt wird, aufgehoben werden kann, macht daß das Zeichen ſelbſt unter die verborgenen Dinge gezählt werden muß. Geſetzt aber, es wäre ausgemacht, daß das Zeichen entweder ein Object der Sinne, oder des Verſtandes ſey, ſo würde dadurch noch nichts für die objective Realität des Zeichens gewonnen, da die Dogmatiker ſelbſt über die objective Realität der ſinnlichen und gedenkbaren Objecte in einem ewigen Streite liegen, da die Vorſtellungen von der Beziehung des Zeichens auf das Bezeichnete erſtaunlich von einander abweichen, und nicht dieſelbe Einhelligkeit haben, wie die Vorſtellungen der ſinnlichen Objecte bei geſunder Beſchaffenheit der Sinnenorgane, da Belehrung hinzukommen muß, um das Zeichen zu verſtehen; aus dieſen und mehreren andern Gründen folgert Sextus, das Zeichen könne nichts Sinnliches, das iſt, ſo etwas, was unmittelbar wahrgenommen wird, ſeyn; — Folgerungen, welche

131) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 161 — 170.

welche überzeugender seyn würden, wenn er auf den Unterschied zwischen dem Zeichen und der Bedeutung desselben mehr geachtet, und einen bestimmtern Begriff von dem Verborgenen (αδηλον) gehabt hätte, worunter er bald dasjenige verstehet, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, wenn es gleich nach Erfahrungsgesetzen in den Context der Erfahrungserkenntniß gehört, bald dasjenige, was sich nicht erkennen, nur denken läßt [132]).

Lange verweilt er bei der Lehre der Stoiker von den Zeichen, welche dieselben als Gegenstände des Denkens betrachteten. Ihre Erklärung: ein Zeichen ist der Vordersatz eines richtigen hypothetischen Urtheils, welches den Nachsatz aufdeckt oder bestimmt, und das Verhältniß eines Gegenwärtigen zu einem Gegenwärtigen enthält, z. B. wenn dieses Weib Milch in den Brüsten hat, so hat sie geboren; oder wenn dieser einen dicken zähen Schleim aus der Lunge auswirft, so hat er ein Geschwür in der Lunge [133]), gibt ihm Veranlassung zu vielen, zum Theil gründlichen Bemerkungen über die Theorie der Stoiker von den hypothetischen Urtheilen und deren Wahrheit. Da er aber eben so wenig als seine Gegner die Form und die Materie dieser Urtheile unterscheidet, so bestreitet er zuweilen, was nicht bestritten werden kann, z. B. den logischen Zusammenhang der Gedanken, daß aus einem Urtheile ein anderes folget, welches sich zu dem ersten wie die Folge zum Grunde verhält, und übergehet, was eigentlich Stoff zu Zweifeln geben kann, wie der Uebergang von dem Erkennbaren

132) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 171 — 243.

133) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 245. σημειον ειναι αξιωμα εν ὑγιει συνημμενῳ καθηγουμενον, εκκαλυπτικον του ληγοντος. 256. και δια παντος παρον παροντος εστι σημειον.

baren zu dem, was in keiner Rücksicht erkennbar ist, vermöge des Denkens begreiflich sey. Dieses erhellet aus Folgendem. Die Dogmatiker, um ihre Lehre von den Zeichen gegen die skeptischen Zweifel zu retten, sagten: der Mensch unterscheidet sich von den unvernünftigen Thieren nicht durch die Sprache, denn einige Vögel lernen durch die Kunst artikulirte Töne hervorbringen, sondern durch die Vernunft; nicht durch das bloße Vorstellen, denn das findet sich auch bei den Thieren, sondern durch das Vermögen, aus Begriffen zu denken und Begriffe zu verbinden. Daher hat er auch den Begriff von Zusammenhang und Folge, und den Zeichen. Denn das Zeichen ist nichts anders als eine Verbindung der Gedanken, durch welche wir das eine unter der Bedingung denken, wenn etwas anderes ist. Wenn dieses ist, so ist dieses. Aus der Natur und Einrichtung des Menschen folgt also die Wirklichkeit der Zeichen [134]). Diese Dogmatiker wollten also unter dem Namen von Zeichen nur die unmittelbaren Schlüsse begründen, oder wenn sie dabei über den logischen Gesichtspunkt hinausgingen, so mußten sie voraussetzen, daß man durch bloße Begriffe das objective Seyn der Dinge erkennen, und sogar über die Erfahrung hinaus gehen könne. In diesem Falle dürfte der Skeptiker nur diese Voraussetzung angreifen und widerlegen, um die dogmatische Lehre von den Zeichen über den Haufen zu werfen. Diesen Hauptpunkt übergehet zwar Sextus nicht ganz mit Still-

134) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 275. 276. οἱ δε Δογματικοι — τ' ουνατιον κατασκευαζοντες φασιν, ὁτι ανθρωπος ουχι τῳ προφορικῳ λογῳ διαφερει των αλογων ζωων — αλλα τῳ ενδιαθετῳ, ουδε τῃ ἁπλη μονον φαντασιᾳ (εφαντασιουτο γαρ κἀκεινα) αλλα τῃ μεταβατικῃ και συνθετικῃ. διοπερ ακολουθιας εννοιαν εχων, ευθυς και σημειου νοησιν λαμβανει δια την ακολουθιαν, και γαρ αυτο το σημειον εστι τοιουτον· ει τοδε, τοδε. ἑπεται αρα τῃ φυσει και κατασκευῃ τ' ανθρωπου το και σημειον υπαρχειν.

Stillſchweigen, gibt ſich aber doch die vergebliche Mühe, den Erfahrungsſatz, worauf die Reflexion unmittelbar führet, daß der Menſch ein Denkvermögen beſitzt, umzuſtoßen. Er meint, es ſey weit problematiſcher, ob der Menſch Verſtand und Urtheilskraft habe, als die Frage, ob es Zeichen gebe, weil einige Dogmatiker, wie Heraklit, ihm dieſes Vermögen theils abſprechen (was Heraklit doch nur unter gewiſſen Einſchränkungen that), andere, wie Empedokles, es nicht als einen ausſchließenden Vorzug des Menſchen betrachten. Er konnte und mußte dieß ohne alles Bedenken zugeben, und durfte nur die folgende Bemerkung weiter ausführen und ſchärfer beſtimmen: „in den Phänomenen kann der Menſch einen beſtimmten Zuſammenhang bemerken, und durch die Erinnerung, er habe dieſes mit, oder vor, oder nach einem andern beobachtet, die Vorſtellung eines verbundenen Gegenſtandes erwekken. Aber daß er dieſes auch bei verborgenen und ſtreitigen Gegenſtänden vermögend ſey, dieß werden wir nicht einräumen“ [135]). Dagegen hält er ſich viel zu lange bei dem Schluſſe auf, welchen die Dogmatiker den Skeptikern entgegenſetzten: Wenn es ein Zeichen gibt, ſo gibt es ein Zeichen; wenn es aber kein Zeichen gibt, ſo gibt es ein Zeichen; nun gibt es nur dieſe zwei Fälle; es gibt alſo ein Zeichen [136]). Zur Erläuterung des zweiten bedingten Satzes

135) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 288. καὶ δωμεν δε, διαφερειν των αλλων ζωων τον ανθρωπον λογῳ τε και μεταβατικῃ φαντασιᾳ και εν τῃ ακολουθιᾳ, αλλ' ουτος γε και εν τοις αδηλοις· και ανεπικριτως διαπεφωνημενοις συγχωρησομεν· αυτον μεκι τουτου· εν δε τοις φαινομενοις τηρητικην τινα εχειν ακολουθιαν, καθ' ἣν μνημονευει, τινα μετα τινων τεθεωρηται, και τινα προ τινων, και τινα μετα τινα, εκ της των προτερων ὑποπτωσεως ακινδυνως τα λοιπα.

136) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 281. η εστι τι σημειον, εστι σημειον· η μη εστι σημειον, εστι σημειον. ητοι δ' ουδεν εστι σημειον, η εστιν. ουκ αρα.

Satzes müſſen wir hinzufügen, daß dabei hypothetiſch vorausgeſetzt wird, es ſey überzeugend bewieſen worden, daß es kein Zeichen gibt, und daraus gefolgert, daß es Zeichen gebe, in ſofern aus Prämiſſen auf eine gültige Weiſe Folgen abgeleitet werden. Allein wer ſiehet nicht ſogleich das Sophisma ein, da die logiſche Wahrheit mit der materiellen verwechſelt wird. Anſtatt dieſen Fehlſchluß zu zergliedern, gibt er ihn vielmehr mit demſelben Fehler zurück. Wenn der Skeptiker, ſagt er, nach den Dogmatikern durch die Behauptung, es gebe kein Zeichen, die entgegengeſetzte einzuräumen gezwungen wird, ſo muß auf gleiche Art derjenige, der Zeichen dogmatiſch behauptet, dahin gebracht werden, das Gegentheil einzuräumen. Denn er müßte ſeine Behauptung durch ein Zeichen (ein Urtheil) begründen; da es aber noch nicht ausgemacht iſt, ob es ein Zeichen gibt, ſo kann er kein Zeichen dazu brauchen, um die Gültigkeit eines Zeichens zu beweiſen. Kann er nun dieß nicht, ſo muß er bekennen, daß es kein Zeichen gibt [137]). Am Ende begnügt er ſich mit dem Reſultate, Theſis und Antitheſis ſey gültig, das heißt, man müſſe das entſcheidende Urtheil zurückhalten [138]).

Die Lehren von den Zeichen und der Demonſtration ſtehen nach der Anſicht der Dogmatiker und Skeptiker in dem engſten Zuſammenhange. Jene enthält die Theorie der

137) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 295. ὁ δε λεγων, μη ειναι τι σημειον, σκεπτικως, περιετρεπετο κατ' αυτος εις το λεγειν, μη ειναι τι σημειον. και ὁ λεγων αρα δογματικως, ειναι τι σημειον, περιτραπησεται εις το λεγειν, μη ειναι τι σημειον. αυτικα γαρ τον λεγοντα ειναι τι σημειον, σημειω δει την αποφασιν πιστωσασθαι. ασυγχωρητα δε ουτος τε ειναι τι σημειον, πως αν ουτος χρησεται τω σημειω προς πιστιν τε ειναι τι σημειον; μη δυναμενος δε αποδειξαι σημειω, το ειναι τι σημειον, περιτρεπεται εις το ὁμολογειν, μηδεν ειναι σημειον.

138) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 298.

der Urtheile, diese die Theorie der Schlüsse, beide als Mittel betrachtet, das Unbekannte aus dem Bekannten vermöge des Zusammenhangs der Begriffe zu erkennen. Hier hätte ebenfalls das Logische und Metaphysische unterschieden werden müssen. Urtheilen und Schließen sind Funktionen des Denkvermögens, welche als Thatsachen des Bewußtseyns nicht abgeläugnet werden können. Wenn aber auch dieses und was damit als unumgängliche Bedingung zusammenhängt, zugegeben wird, so ist doch die Gültigkeit der Urtheile und Schlüsse, und ihr Verhältniß zur Erkenntniß damit noch nicht in das Licht gesetzt. Beides sind Untersuchungen, welche nicht auf einerlei Momenten beruhen. Die Unterscheidung derselben war schon durch den Begriff, welchen die Dogmatiker von einer Demonstration aufstellten, sehr schwer gemacht. Die Demonstration ist, sagten sie, ein Schluß, wo aus zugestandenen Prämissen nach der Verknüpfung der Begriffe eine Schlußfolge abgeleitet wird, durch welche etwas Unbekanntes erkannt wird, wie folgender: wenn Bewegung ist, so ist auch der leere Raum; es ist Bewegung: also ist der leere Raum [139]). Dieser Schluß ist der Form nach logisch richtig; aber es kommt in Ansehung seiner materiellen Wahrheit alles auf die Verknüpfung der Begriffe, Bewegung und leerer Raum, an, welche nach logischen Regeln allein nicht ausgemittelt werden kann. Ohne nun beides, die Form und die Materie der Schlüsse, zu unterscheiden, bestreitet Sextus die Demonstration vorzüglich in metaphysischer Beziehung, als Mittel zur Erkenntniß des Unbekannten, aber so, daß er zugleich die logische Möglichkeit der Schlüsse mit in Anspruch nimmt. Wir treffen auf manche

139) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 314. αποδειξις εςι λογος δι' ὁμολογουμενων λημματων κατασυναγωγην επιφορων εκκαλυπτων αδηλον.

manche feine und richtige Bemerkungen, welche das Blendwerk vermeintlicher Demonſtrationen wo nicht völlig klar aufdecken, doch gegen ihre Gültigkeit Mißtrauen erregen; aber auch auf viele Sophismen, welche nicht dem Dogmatismus, ſondern dem Skepticismus ſchaden, auf Uebertreibungen und Spitzfindigkeiten, welche gegen ſein reines Intereſſe für Wahrheit Verdacht erregen, und nur ein Kunſtſtück dialektiſcher Geſchicklichkeit verrathen.

Die Demonſtration, ſagt er, iſt ſelbſt etwas Ungewiſſes und Dunkles. Ein Urtheil iſt nur wahr oder falſch in Beziehung auf das Object, von welchem es etwas ausſaget. Stimmt das Urtheil, es iſt Tag, nach der Erfahrung mit ſeinem Gegenſtande überein, ſo iſt es wahr, widerſpricht es ihm, ſo iſt es falſch. Bei Gegenſtänden, welche in den Kreis der Erfahrung gehören, iſt es daher leicht, die Wahrheit oder Falſchheit der ſich darauf beziehenden Urtheile zu prüfen; ganz anders iſt es aber bei allem, was kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, weil jene Beziehung nicht möglich iſt, und es iſt hier nur der Wahrſcheinlichkeit und wahrſcheinlichen Ueberzeugungsgründen Raum gelaſſen. Indem aber der eine ſich dieſes Wahrſcheinliche auf dieſe, ein Anderer wieder auf eine andere Art vorſtellt, entſtehet nothwendig Uneinigkeit, weil keiner weiß, ob er die Sache getroffen oder verfehlt habe. Die Schlüſſe zielen auf das Unbekannte hin, aber welche es treffen oder verfehlen, das iſt die große Frage, welche nicht entſchieden werden kann. Daher ſind auch ſelbſt die Denker über die Demonſtration, ihre Erforderniſſe und Gültigkeit ſo uneinig, daß die Demonſtration mit Recht von den Skeptikern unter die dunkeln und problematiſchen Gegenſtände gerechnet wird [140]).

Der

140) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 316—336.

Der Skeptiker ſucht nun, indem er ſich bloß an den problematiſchen Begriff der Demonſtration hält, — denn mit dem Begriff iſt noch nicht die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gegenſtandes gegeben — die Wirklichkeit derſelben zu beſtreiten, nicht die einzelnen in den Wiſſenſchaften vermeintlich gegebenen Demonſtrationen, welche nicht zu zählen ſind, ſondern die Demonſtration im Allgemeinen (γενικη αποδειξις), mit welcher alle einzelnen ſtehen oder fallen. Da die Demonſtration in dem obigen Sinne etwas Dunkles und Ungewiſſes iſt, ſo müßte ſie bewieſen werden, entweder durch die Demonſtration im Allgemeinen, (welche, wie er ſelbſt unten eingeſteht, ein Unding iſt, woferne man nicht darunter die logiſche Form der Schlüſſe verſtehen will, woran er aber nicht gedacht hat,) oder durch eine beſondere. Das letzte iſt nicht möglich, weil die Gültigkeit derſelben erſt durch die Demonſtration im Allgemeinen dargethan ſeyn müßte, und weil man ſonſt durch einen fehlerhaften Cirkel dieſe durch jene, und jene wieder durch dieſe beweiſen müßte. Aber auch das erſte nicht. Denn ſie kann ſich nicht ſelbſt begründen, da ſie ſelbſt problematiſch und Gegenſtand der Unterſuchung iſt; man müßte denn ſagen, ſie ſey von der einen Seite einleuchtend und von der andern dunkel und problematiſch, und daher zugleich das Beweiſende und das zu Beweiſende, was ungereimt iſt. Dazu kommt noch, daß die Demonſtration im Allgemeinen beſtimmte Prämiſſen und eine beſtimmte Schlußfolge haben muß, ohne welches gar keine Demonſtration gedenkbar iſt; hat ſie aber dieſes, ſo wird ſie ſogleich eine beſondere Demonſtration [141]). Demetrius von Lacedämon, ein berühmter Anhänger des Epikurus, meinte zwar, man dürfe nur eine beſondere Demonſtration, z. B. durch welche der leere Raum, oder daß die Atomen die

141) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 336 — 346.

die Grundſtoffe ſind, bewieſen würde, als gültig und begründet beweiſen, ſo würde dadurch auch zugleich die Gültigkeit der Demonſtration im Allgemeinen dargethan ſeyn. Denn wo eine Art einer Gattung iſt, da iſt auch die Gattung. Allein dieß heißt die Natur umkehren, und gehet auch darum nicht an, weil kein beſonderer Satz dieſer Art allgemein gültig als Prämiſſe aufgeſtellt werden kann, der nicht ſogleich von den widerſprechenden Dogmatikern in Anſpruch genommen würde [142]).

Soll die Demonſtration gültig ſeyn, ſo müſſen es auch die Prämiſſen ſeyn; nun können ſie nach der allgemeinen Eintheilung der Dinge in ſinnliche und denkbare, nur unter den einen oder andern Klaſſenbegriff gehören. Es gibt aber nichts Allgemeineinverſtandenes weder in dem Gebiet der Sinnlichkeit, noch des Verſtandes. Man ſtreitet noch darüber, ob den ſinnlichen Vorſtellungen wirkliche, ihnen vollkommen entſprechende Objecte zum Grunde liegen, ob ſie ein objectives Seyn darſtellen, oder leere Vorſtellungen und bloße Bildungen der Seele ſind. Eben ſo uneinig iſt man über die Gegenſtände des Verſtandes. Und wie kann auch dieſes anders ſeyn, wenn alles Denken aus den ſinnlichen Vorſtellungen entſpringt, und durch dieſe begründet werden muß. Woher ſollte man alſo gültige Vorderſätze zu einer Demonſtration hernehmen? Um dieſen Einwurf noch allgemeiner zu machen, können wir ſagen, alle Prämiſſen ſind Phänomene (Vorſtellungen von ſubjectiver Gültigkeit); ob dieſe objective Bedeutung haben, iſt die Frage; ſo lange dieſes noch nicht ausgemacht iſt, haben die Prämiſſen keine abſolute Gültigkeit in ſich ſelbſt, ſondern müſſen bewieſen werden. Aber wodurch will man beweiſen, daß meiner Vorſtellung ein wirkliches Object

142) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 348—353.

entspricht? Durch das Unbekannte? oder durch d
nomen? Beides ist unstatthaft [143]).

Allein, sagen die Dogmatiker, wir müssen di
nomene allerdings zuerst annehmen; denn wir haben
diesen nichts, worauf sich eine festere Ueberzeugung gr
könnte, und weil das Raisonnement sie weder durch
Machtworte, noch durch Schlüsse aus dem Vorgest
oder Nichtvorgestellten umstoßen kann. — Auf diese V
greifen aber die Skeptiker die Phänomene nicht an, sond
durch die Vergleichung derselben unter einander und
den Noumenen. Es ist hier ein ewig nicht beizulegen
Widerstreit, so daß weder alles, noch einiges für wa
gehalten, noch alles verworfen werden kann, weil die Ph
nomene noch am ersten Glauben verdienen. Weil aber
Ansehung derselben so viel Mißhelligkeit herrscht, so mu
die objective Realität durch Gründe der Vernunft bewiesen
werden, und die Vernunft mehr gelten als die Sinne.
Wenn also die Prämissen sowohl, als die Schlußfolge einer
Demonstration dunkel und ungewiß sind, so ist es auch
die ganze Demonstration, und setzt etwas anderes als Be-
dingung ihrer Gültigkeit voraus [144]).

„Muß denn aber auch von allen eine Demonstration
gefordert werden? Man muß auch einiges hypo-
thetisch annehmen, und das Raisonnement
würde keinen Schritt vorwärts thun können,
wenn

143) Sextus Empiric. advers. Logic. II. §. 354 —
359. και ἵνα καθολικωτερον ειπωμεν, τα λημματα φαινομενα
εστι τα δε φαινομενα εζητηται ει ὑποκειται. τα δε ζητουμενα ουκ
αυτοθεν εστι λημματα, αλλα οφειλει δια τινος βεβαιωθηναι. το
ουν φαινομενον, οἱον φαινεται και ὑποκειται (ὑποκεισθαι), δια
τινος εχομεν παραστησαι;

144) Sextus Empiric. advers. Logic. II. §. 360 —
366.

wenn nicht eingeräumt würde, daß etwas durch sich selbst gewiß ist. — Müssen denn aber ihre dogmatischen Speculationen, die doch bloße Dichtungen sind, Fortgang haben, und wohin können sie endlich führen?" Die Phänomene geben uns nichts zu erkennen, als unsere Vorstellungsweise; das ihnen zum Grunde liegende Objective haben sie noch nicht erweisen können, und alle Demonstrationen sind problematisch. Wer sich nicht mit dem begnügt, was sich ihm als Erscheinung darstellt, sondern weiter forscht, der zeigt nur, daß er mit dem, was er für das Leben braucht, nicht zufrieden ist, und mehr als das Mögliche verlangt [145]).

Ueberhaupt läßt sich gegen den Gebrauch der Hypothesen, worauf die Dogmatiker ihre Demonstrationen und fast die ganze Philosophie gründen, gar Vieles erinnern. Ist man berechtiget, das, was aus einer Hypothese folgt, als wahr anzunehmen, so darf man auch mit demselben Rechte aus einer andern Hypothese das Gegentheil folgern. Das, was durch eine Hypothese gesetzt wird, ist entweder wahr oder falsch. In jenem Fall thut der Denker, der Hypothesen gebraucht, sich selbst Unrecht, wenn er bittweise annimmt, was er als unmittelbar gewiß setzen konnte, und zu einer Sache seine Zuflucht nimmt, die immer Argwohn erregt; in dem letzten aber versündiget er sich gegen die Natur der Dinge, daß er ein Unding als gewisse Wahrheit aufdringen will. Wenn durch eine Hypothese als Hypothese das Abgeleitete Gewißheit erhielte, so möchten die Dogmatiker ja nicht die Prämissen, sondern die Schlußfolge, das heißt, das Dunkle und Ungewisse ohne

145) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 367. 368. το δε ότι ου μονον φαινεται, αλλα και ύποκειται, θελειν περισπαν, ανδρων εςι μη τῳ αναγκαιῳ προς την χρειαν αρκουμενων, αλλα και το δυνατον συναρπαζειν εσπουδακοτων.

ohne Umschweife hypothetisch se
ähnlichen Einwürfen begegnen
daß sie sagen, es sey nicht so u
die Bedingungen fest zu setzen, u
these annehmlich oder verwerflich
these nichts Ungereimtes enthält, u
wahr und vernünftig ist, so muß a
es abgeleitet worden, wahr und
Woher weiß man aber, daß das
Nicht unmittelbar aus sich selbst,
Nicht aus den Prämissen, denn dar
den Dogmatikern. Folgte allein aus
res, so würde jenes richtig geschlosse
behaupten, daß aus dem Falschen F
folgt, so kann man nicht von der Wah
die Wahrheit des Grundes schließen,
daß der Grund falsch, und die Folge wa

Nun läßt sich auch noch aus
die Gültigkeit der Demonstrat
Haufen werfen. Bisher ist der Beg
möglich angenommen worden. Wenn gl
nicht die Wirklichkeit folget, so kann d
wirklich gehalten werden, wovon nicht
Begriff möglich ist. Zeigte es sich n
der Begriff der Demonstration unmöglich
wir sie für ein Unding erklären. — Es gibt e
tion überhaupt (γενικη), und im Beson
Beide verhalten sich zu einander wie Gatt

146) Sextus Empiric. advers. Logic. II
πεστιν εστι τη εγγωσθαι την ὑποθεσιν, το αληθες ε
ιν, το τοις εξ ὑποθεσεως ληφθεισιν επιφερομενον.
ακολουθειν εστιν ὑγιες, κἀκεινα οἱς ακολουθει αληθ
λουσιν καθεστηκε.

147) Sextus Empiric. advers. Log. II. §

Von der ersten kann man sich keinen Begriff machen; niemand kennt eine solche, und es kann nie etwas durch sie bewiesen werden. Und wie sollte man sich eine solche Demonstration denken? Entweder als ein aus den Prämissen und der Schlußfolge bestehendes Ganze, oder nicht. Ohne diese wesentlichen Bestandtheile kann keine gedacht werden, und denkt man sie mit denselben, so haben wir nicht mehr die Gattung, sondern eine Art von Demonstration, weil jeder Beweisgrund und jedes zu Beweisende etwas bestimtes Einzelnes ist [148]). Gibt es nun keine Demonstration überhaupt, so gibt es auch keine besondere. Entweder ist das Ganze, die Prämissen und die Schlußfolge, oder die Prämissen allein, die Demonstration. Ist das erste, so muß sie, in sofern sie etwas Dunkles, das zu Beweisende, enthält, selbst dunkel und ungewiß seyn, und also selbst demonstrirt werden, was ungereimt ist. Da ferner die Demonstration nicht an sich, sondern in Beziehung auf dasjenige, was ihr Object ist, als etwas Relatives gedacht wird, jede Beziehung aber außer demjenigen ist, worauf sie bezogen wird, so würde sie auf nichts bezogen werden können, da die Schlußfolge, welche das zu beweisende Object ausmacht, in ihr selbst enthalten ist; oder man müßte außer dieser Schlußfolge noch eine andere außerhalb befindliche annehmen, worauf sich die Demonstration bezöge, so daß eine in der Demonstration, eine außer derselben wäre [149]). Zwei Schluß-

148) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 382. δυοιν ουν ουσων αποδειξεων, της τε γενικης και της ειδικης την μεν γενικην αυτοθεν εὑρησομεν ανεπινοητον· ουδεις γαρ ἡμων οιδε γενικην αποδειξιν· ουδε δια ταυτης πωποτε τι δεδυνηται παραστησαι — ουκ αρα επινοειται ἡ γενικη αποδειξις, και μην ουδε γε ἡ ειδικη.

149) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 387. ετι ἡ αποδειξις των προς τι εστιν· ου γαρ εις ἑαυτην νευει, ουδε κατα

Schlußfolgen einer Demonstration anzunehmen
ungereimt. — Den zweiten Fall können wir ebe
annehmen. Denn die Verbindung von Prämi
ist kein Schluß, und keine Demonstration, ein u
diges, nicht gedenkbares Ding.

Auf eben die Art gehet nun auch Sextus die
Lehre von den apodiktischen Beweisen dur
deren Theorie sie sich viel Mühe gegeben hatten. U
tet aller Sophismen und dialektischen Kunstgriffe,
auch hier nicht fehlen. konnte es ihm doch nicht
werden, auch bedeutende Mängel und Fehler in ihrer
rie aufzudecken, besonders den, daß sie bei dem beständ
Schwanken zwischen formeller und materieller Wah
keine sichere völlig zureichende Regel für die Wa
heit der Bedingungs-Schlüsse aufstellen ko
ten [150]). Er kommt dann wieder darauf zurück, daß
Demonstration etwas Relatives ist, und daher nur
der Seele, nicht außer derselben vorhande
seyn könne, als wenn je ein Denker so gedankenlos gewe
sen wäre, daß er Denken und Erkennen zu einer existiren-
den Sache hätte machen wollen. Wenn er also glaubt,
auf diesem Wege die Demonstration zernichtet zu haben,
so irrt er sehr. Zuletzt schließt er mit dem Schlusse der
Dogmatiker gegen die Skeptiker, daß sie ohne Demon-
stration nichts gegen, und durch Demonstra-
tion

κατα περιγραφην νενοηται, αλλ' εχει τι ὁ εστιν αποδειξις. ει ουν
ἡ επιφορα εμπεριειληπται αυτῃ, παν δε το προς τι εκτος εστιν
εκεινου του προς ᾧ λεγεται προς τι, προς ουδεν εστιν ἡ αποδειξις
νοουμενη, επειπερ ἡ επιφορα εμπεριειχετο αυτῃ· αλλα κἀν ἑτε-
ραν ὑποστησωμεθα επιφοραν εκτος, προς ὁν ἡ αποδειξις νοηθησε-
ται, δυο γενησονται επιφοραι κατα τον τοπον, μια μεν ἡ εν τῃ
αποδειξει περιεχομενη, δευτερα δε ἡ εκτος, προς ἡν νοειται ἡ
αποδειξις. ατοπον δε γε, μιας αποδειξεως δυο λεγειν επιφορας.

150) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 411 seq.

tion nicht gegen, ſondern für Demonſtration beweiſen können, indem er ihnen denſelben auf eben die Art, wie oben bei der Zeichenlehre, zurückgibt, und ſich endlich auf ſeine ſubjective Ueberzeugung beruft.

Dieſe Darſtellung des ſkeptiſchen Raiſonnements gegen die Erkenntniß, das Princip und das Object derſelben enthält nun auch zum Theil die Beantwortung der Frage: woher es gekommen ſey, daß dieſer Skepticismus, wie er von dem Sextus mit aller möglichen Stärke aufgeſtellt worden, doch ſo wenig Senſation gemacht, keinen Einfluß auf die Denkart der Philoſophirenden gehabt, ſondern die Speculation ihren Gang ungeſtört fortgeſetzt habe? Wenn auch das Intereſſe für die ſpeculative Philoſophie nicht geſunken wäre, wenn die Dogmatiker mehr, als geſchehen iſt, die Gegengründe der Skeptiker zu Ohren genommen und mit der angeſtrengteſten Aufmerkſamkeit geprüft hätten, ſo würden ſie zwar hier und da im Einzelnen Stoff zu Verbeſſerungen und Berichtigungen ihres Lehrſyſtems gefunden haben, aber doch nie von der Unrichtigkeit ihres Weges überzeugt, und auf einen richtigern geführt worden ſeyn. Denn beides, ſowohl der Dogmatismus als Skepticismus wandelten ſelbſt auf einem und demſelben Wege, nur in entgegengeſetzter Richtung. Was jener dialektiſch aufgebauet hatte, riß der andere dialektiſch nieder. Auf den rechten Standpunkt, auf dem man ſich erſt orientiren muß, ehe man aus ſich heraus in den Kreis des Wirklichen eindringen will, die Unterſuchung der Natur, der Geſetze und Bedingungen des Erkenntnißvermögens, die Beſtimmung der Sphäre des Erkennbaren für die Weſen, welche an dieſe Bedingungen gebunden ſind, und der Objecte, welche in dieſer Sphäre liegen können, kamen beide,

heide, wenn ſie auch zuweilen nahe
ſtreiften, nie mit Beſonnenheit hinaus.
mus deckte viele Fehler in den dogmatiſ
auf, rügte mit Recht manche unhaltbare
vollſtändige und ſchwankende Begriffe, leer
Begriffen, falſche Schlüſſe, Inconſequenz
che; aber nie griff er die Wurzel dieſer Ge
demüthigte den Stolz und Dünkel der Dog
er ließ den Dogmatismus ſelbſt unangetaſtet.
eben ſo wenig als der Dogmatismus ſich in de
Gränzen zu halten wußte, ſeine Forderungen
mit Sophismen zum Theil focht, deren Seichti
einleuchtete; ſo wurde er im Ganzen wenig geac
nicht die Aufmerkſamkeit, die er von andern Se
diente, auf ſich; man betrachtete ihn nicht als eine
aus reinem Intereſſe gefloſſene Cenſur der beſtehende
ſtrenge, ſondern als eine Geburt der Eitelkeit, welch
Befriedigung durch den Schein einer überwiegenden d
tiſchen Gewandtheit im Niederreißen und Zerſtören fu

Indeſſen hatte doch der Skepticismus alle überſchwe
liche Speculationen, welche auf einen Fund in den ein
bildeten Regionen der Dinge an ſich ausgehen, verdächt
gemacht, alle möglichen bis dahin verſuchten Wege zu eine
ſolchen Erkenntniß zu gelangen, für unſicher erklärt, vor
allem aber die Frage nach einem objectiven Zuſammenhange
der Vorſtellungen mit ihren Objecten als unbeantwortlich
dargeſtellt, und dadurch das Gebäude des Dogmatismus
in ſeinen Grundfeſten erſchüttert, auch nicht ſelten auf Un
terſuchungen über die innere Organiſation des Erkenntniß-
vermögens geleitet, und Winke gegeben, welche eine ernſt-
liche Beherzigung verdienten. Aber aller dieſer Stoff zu
eingreifenderu wichtigen Unterſuchungen ging für die Wiſ-
ſenſchaft verloren, indem der Skeptiker ſeine wahre Sphä-
re verkennend, mit dem Ungewiſſen auch das Gewiſſe für
jedes Bewußtſeyn in Anſpruch nahm.

Außer-

Außerdem ſchadete dem Skepticismus ſehr, daß er von dem Zweck, den er ſich urſprünglich vorgeſetzt hatte, in dem Verfolg der darauf gerichteten Beſtrebungen ganz abkam, und daher ſeine Natur verläugnend, in einen negativen Dogmatismus überging. Er wollte zeigen, daß die Wahrheit, deren Erforſchung das Ziel der Philoſophie iſt, zwar noch nicht, wie ſich die Dogmatiker einbildeten, gefunden, aber auch die Erforſchung derſelben nicht ſchlechthin unmöglich ſey, wie die negativen Dogmatiker behaupteten, ſondern daß das Forſchen noch weiter müſſe fortgeſetzt werden, bis man ſich die Erkenntniß der Wahrheit wirklich errungen habe. Dieſes letzte zu zeigen, ſollte Zweck des Skepticismus ſeyn, der in dieſer Hinſicht noch immer mit dem Dogmatismus ein gemeinſchaftliches Intereſſe gehabt hätte. Anſtatt in dieſem Geſichtspunkte und zu dieſem Zwecke alle bisherigen Verſuche der Philoſophen einer ſtrengen Prüfung zu unterwerfen, ihre Fehler und Irrthümer aufzudecken, ſtellt der Skeptiker unerwartet das ſeinem Vorhaben entgegengeſetzte Reſultat auf: alles Erkennen und Wiſſen iſt unmöglich, iſt Täuſchung und Wahn; der Menſch kann es nie weiter als zu einem bloßen Meinen und ſubjectiven Dafürhalten bringen. Und man ſiehet aus ſeinem ganzen Verfahren, daß hierauf ſein ganzes Streben gerichtet war, ſo oft er auch das Gegentheil verſichert. Jetzt ſteht er als Läugner alles philoſophiſchen Wiſſens dem Dogmatiker gerade entgegen, er hat ein ganz entgegengeſetztes Intereſſe, oder vielmehr er ſucht das natürliche Intereſſe für Wahrheit und Erkenntniß, welches den Dogmatiker leitet und beſeelet, in ſich zu vertilgen. Und in dieſer Rückſicht mußte er nothwendig in Vergleichung mit den dogmatiſchen Syſtemen verlieren; denn der Hang zur Speculation iſt mit der Natur des menſchlichen Geiſtes zu innig verwebt, als daß er ausgerottet werden könnte; er will und kann nur geleitet und durch ſichere

Prin-

Principien beſchränkt ſeyn.
lativen Intereſſe ſtreitet dah
Am auffallendſten zeiget ſich
tus nicht allein die dogmati
Gut und Böſe beſtreitet, ſond
praktiſchen Erkenntniß und W

Sondert man von dem S
tus aufgeſtellt hat, die falſche
dieſen irrigen Geſichtspunkt erhi
wüchſe, welche das dialektiſche
Streben, nichts Feſtes und Ge
Erkenntniß ſtehen zu laſſen, vorzi
ſo bleibt doch noch eine große Sum
ten, Grundſätzen und Folgerungen
merkſamen Erwägung auch in jene
noch ein gröſſeres Intereſſe aber fü
in welchem man über das Weſen d
Skepticismus und ihr Verhältniß zu
gere Einſichten hat. Man wird ſeh
große Anzahl von ſkeptiſchen Raiſonne
iſt, als eine conſequentere Fortführu
Anſicht, eine richtigere und vollſtändige
zelner Begriffe und Sätze, welche die E
beſtimmtheit jener Theorien und Syſtem
des Licht ſetzen, und einen Unbefangen
auf die Frage führen: ob das Verfa
matiker, da es auf ſolche Wide
ret, das richtige, auf den Weg
ſchaft führende ſey?

Aus dieſem Geſichtspunkte müſſen vorz
tus zwei Bücher gegen die Phyſiker und das g
ker betrachtet werden. So ſtellt er in den
gegen die Phyſiker die gangbarſten Begriffe de

von Gott, und die verſuchten Beweiſe für das Daſeyn eines ſolchen Weſens auf, und ohne auf eine ſtrenge Prüfung derſelben ſich einzulaſſen, entwickelt er vielmehr die Ungereimtheiten, welche nothwendig folgen, wenn man ſich Gott als ein ζωον, wie die Stoiker thaten, vorſtellet, wobei ihm Carneades ſchon meiſtens vorgearbeitet hatte, und zeigt überhaupt die Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, ſich Gott unter einem beſtimmten Prädicat zu denken, worüber ſchon Plato und Ariſtoteles einige Winke gegeben hatten [150])

Auf eben die Art behandelt er die Lehre von den wirkenden und leidenden Principien, daß er Gründe für die Annahme und Gründe gegen dieſelbe zuſammenſtellt, und daraus die Nothwendigkeit, ſich alles entſcheidenden Urtheiles zu enthalten, herleitet [151]). Bei dem Begriff der Cauſalität beſtreitet er die objective Realität derſelben aus einem gedoppelten Grunde: erſtlich weil Urſachen und Wirkungen Relationen ſind, welche nur gedacht werden können, ohne ihnen objectives Daſeyn beizulegen. Zwar folgt daraus, daß Urſache und Wirkung Verhältnißbegriffe ſind, noch nicht, daß ihnen kein Object in der Wirklichkeit entſpricht, oder daß durch ſie ein Zuſammenhang der Objecte gedacht werde, wodurch erſt di Erfah

150) Sextus Empiric. *advers. Physic.* I. §. 13 — 194.

151) Sextus Empiric. *advers. Physic.* I. §. 195 — 330. Sextus führt §. 204. einen dogmatiſchen Beweis für die Realität des Begriffs Urſache, welcher auf der Verwechſelung des Begriffs eines logiſchen Grundes mit einem realen beruhet, dergleichen auch häufig in den neuern rationaliſtiſchen Syſtemen vorkommen. ὁ, τε λεγων μη ειναι αιτιον, ητοι χωρις αιτιας τυτο λεγει, η μετα τινος αιτιας. — ω δε μετα τινος αιτιας, περιτρεπεται· και τω λεγειν, μη ειναι τι αιτιον, τιθησι το ειναι τι αιτιον.

Erfahrung des Wirklichen möglich wird. Aber der Dogmatiker verkennt den Urſprung des Begriffs der Cauſalität; er betrachtet Urſache und Wirkung als etwas objectiv Gegebenes; und dann ſind die Folgerungen des Skeptikers allerdings treffend.

Zweitens: Es läßt ſich kein Object der Urſache, alſo auch keine Wirkung denken. Urſache iſt ein leerer Begriff. Denn es gibt kein Entſtehen und Vergehen, kein Leiden und überhaupt keine Bewegung und Veränderung, und das iſt überhaupt dasjenige, was man unter dem Begriff von Urſache als Gegenſtand derſelben ſich vorſtellt. Dieſes führet Sextus unter beſondern Rubriken aus, wobei er die Gründe der Eleaten und der Sophiſten ſehr gut zu benutzen weiß. Ueberhaupt aber zeigt er, daß in dem Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung, wie man es auch denken möge, Körper als Urſache des Körperlichen oder des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche als Urſache des Unkörperlichen oder des Körperlichen, lauter Ungereimtheiten und Widerſprüche ſich hervorthun [152]). Eben ſo verfährt er auch bei den Begriffen vom Ganzen und den Theilen, von Körpern, vom Raum und Zeit, Bewegung, Entſtehen und Vergehen.

Nirgends aber gelingt es ihm beſſer, die Dogmatiker in die Enge zu treiben, als bei ſeinen Angriffen auf ihre Vorſtellungsarten von Zeit und Raum, und den darauf gegründeten Begriffen von Linien und Flächen der Körper. Er nimmt Zeit und Raum wie die Dogmatiker hypothetiſch als reale Dinge an, und entwickelt nun mit großem Scharfſinne die Widerſprüche, welche aus dieſer angenommenen Realität unvermeidlich hervorgehen, daß man ſich in der That wundern muß, daß nicht gerade nach Sextus Zeiten, — denn

152) Sextus Empiric. *adver. Phyſic.* I. §. 207 ſeq.

— denn da war wenig Sinn für dieſe feinen Bemerkungen — ſondern in den ſpätern Zeiten bis auf Kant herab, kein denkender Kopf dieſen Widerſtreit, worin er ſich ohne alle dialektiſche Künſte verſtrickt fand, daß er die Vorſtellung von Raum und Zeit nicht aus ſeinem Bewußtſeyn vertilgen, ſie für ſeine Erkenntniß nicht entbehren, und doch ſie nicht ohne Widerſpruch denken konnte, nicht mit der angeſtrengteſten Aufmerkſamkeit beachtete. Ein Theil dieſes Raiſonnements gegen Zeit und Raum, worin der Widerſtreit des gemeinen Verſtandes und der Speculation ſo deutlich, als vorher noch nie geſchehen war, aufgedeckt worden, mag als ein charakteriſtiſches Gemälde des Skepticismus von dieſer Seite hier noch eine Stelle finden.

Der Raum, ſchloſſen die Dogmatiker, muß etwas Wirkliches ſeyn, denn die Theile deſſelben, Oben, Unten, Links, Rechts, Hinten, Vorne ſind in der Natur gegeben. An der Stelle, wo ehedem Sokrates war, iſt nach ſeinem Tode ein anderer Menſch. Wenn wir die Flüſſigkeit aus einem Gefäße ausgießen, und an die Stelle derſelben eine andere hineinſchütten, ſo ſagt man, das Gefäß ſey das Behältniß der ausgegoſſenen und hineingeſchütteten Flüſſigkeit. Alſo muß es auch einen Raum geben, wenn die Stelle, welche Sokrates bei ſeinem Leben einnahm, ein Anderer nach ſeinem Tode einnimmt. Wo Körper ſind, da gibt es auch Raum. Wenn bei allem, was entſteht, eine Materie, woraus, eine wirkende Urſache, wodurch, ein Zweck, um deſſen willen es entſteht, wirklich iſt, ſo muß es auch einen Raum geben, worin es entſteht. Wir können in Gedanken alle Dinge aufheben, nur nicht den Raum, in welchem alle Dinge ſind; dieſer mit ſeinen drei Dimenſionen, Länge, Breite, Tiefe, iſt auch in Gedanken unvertilgbar [153]).

Dieſe

153) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 6—12

Diese Gründe der Dogmatiker für die Wirklichkeit des Raums beweisen nichts, sondern setzen nur immer voraus, was bewiesen werden sollte. Wer wird sich durch das Vorhandenseyn der Theile von der Wirklichkeit des Ganzen überzeugen lassen. Denn wer den Raum bezweifelt, nimmt auch seine Theile in Anspruch. Dieß heißt das Bezweifelte aus dem Bezweifelten beweisen. Eben das gilt auch von dem zweiten Grunde. Ein anderer ist in der Stelle des Raums, welche ehedem Sokrates einnahm. Ist dieß nicht die Wirklichkeit des Raums annehmen, um sie daraus zu beweisen. Die Skeptiker geben die gemeine Vorstellungsweise zu, nach welcher man allem Wirklichen einen Ort im weitläuftigen Sinne beilegt; sie verlangen aber zu wissen, ob der Raum etwas bloß Gedachtes, oder objectiv Reales, und in dem letzten Falle, von welcher Beschaffenheit, ob er körperlich oder unkörperlich, von einem Raume umschlossen sey oder nicht. Darüber können aber die Dogmatiker keine Belehrung geben [154].

Wenn es einen Raum gibt, welcher Körper in sich aufnimmt, so ist er entweder ein Körper oder ein Leeres. Wäre er ein Körper, so müßte er, da jeder Körper im Raume seyn muß, wieder in einem andern Raume seyn, und sofort ins Unendliche. Ist er etwas Leeres, das die Körper aufnimmt, so bleibt dieses entweder, wenn ein Körper in denselben tritt, oder es

154) Sextus Empiric. *adversus Physic.* II. §. 13 — 15. ὁτι μεν γαρ λεγομεν αφελως εν Αλεξανδρεια ειναι τινα, και εν γυμνασιῳ, και εν τῃ σχολῃ, ὁμολογον· αλλ' εστιν ἡμιν ἡ σκεψις ει περι τȣ κατα πλατος, αλλα περι τȣ κατα περιγραφην τοπȣ, ποτερον εστιν, η επινοειται μονον, και ει εστι, ποταπον την φυσιν· αρα γε σωματικον η ασωματον· και' εν τοπῳ περιεχομενον η ȣδαμως.

es weicht auf eine andere Stelle, oder es wird zernichtet [155]). In dem erſten Falle wird ein und derſelbe Raum leer und erfüllt zugleich ſeyn, leer in ſofern der leere Raum bleibt; erfüllt in ſofern er den Körper aufnimmt. Da dieſes widerſprechend iſt, ſo müſſen wir ſehen, ob die beiden andern Fälle gedenkbarer ſind. Rückt das Leere auf eine andere Seite, um gleichſam Platz zu machen, ſo muß es als Körper gedacht werden, denn was in dem Raume von einer Stelle zur andern rückt, iſt ein Körper, was ſich ebenfalls widerſpricht. Zudem könnte das Leere, wenn es dem Körper ausweiche, nicht von dem Körper erfüllt werden. In dem letzten Falle müßte das Leere ebenfalls wieder als Körper gedacht werden. Denn was aufhört zu ſeyn, hat auch einen Anfang genommen, und iſt überhaupt etwas in Anſehung ſeines Seyns Veränderliches, was nur auf Körper anwendbar iſt.

Wenn ferner der Raum als das, worin Körper ſind, gedacht wird, das Enthaltende aber außerhalb dem Enthaltenen iſt, ſo muß der Raum nothwendig entweder als Materie, oder als Form, oder als der zwiſchen den äußerſten Punkten und Gränzen des Körpers befindliche Abſtand oder als die Gränzen ſelbſt gedacht werden [156]). Keines von dieſen Vieren iſt aber möglich. Der

155) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 21. *ει δε κενον εστι ὁ ὑποδεκτικος του σωματος τοπος· ητοι μενει τουτο το κενον επιουτος αυτῳ του σωματος, η μεθισταται, η φθειρεται.*

156) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 24. *ει ὁ τοπος περιεκτικος ιδιοτης του σωματος, το δε περιεχον εκτος εστι της περιεχομενης, κατ' ανακγην, ει εστι ὁ τοπος, οφειλει τι των των τυγχανειν, ὡν το μεν εστι ὑλη, το δε, ειδος, το δε, μεταξυ διαστημα των εσχατων του σωματος περατων, το δε περατα εσχατα,* denn ſo muß geleſen werden, nicht τα δε

Der Raum kann nicht Materie seyn, denn die M
ist körperlich, sie beweget sich von einer Stelle des R
zur andern, ist veränderlich, so daß sie jetzt Luf
und durch die Verdickung zu Wasser, durch die Ver
nung wieder Luft wird. Von dem Raume kann man n
sagen, daß er körperlich sey, aus einem Raume in den
dern übergehe, noch verändert werde. Wir können u
wohl denken, daß in dem einen Raume jetzt Luft, da
Wasser ist, aber nicht daß er selbst Luft oder Wasser werd
Eben so wenig ist der Raum als Form denkbar. Di
Form ist von der Materie nicht zu trennen; die Gestalt
einer Statue, und das Erz als Stoff machen zusammen
erst den bestimmten Körper. Der Raum ist aber trennbar
von dem Körper, wie daraus erhellet, daß der Körper,
Form und Materie zugleich, aus einem Raume in den
andern übergehet, ohne daß der Raum zugleich mit dem
erfüllenden Körper sich fortbewegt. Endlich auch nicht
der zwischen den äußersten Endpunkten oder Gränzen des
Körpers befindliche Abstand. Denn dieser wird von den
Gränzen umschlossen; der Raum wird aber nicht von
etwas anderm umschlossen, sondern schließt etwas anderes
ein. Die Gränze eines Körpers ist seine Oberfläche, was
zwischen der Oberfläche ist, ist nichts anders als der be-
gränzte Körper. Der Raum kann also nicht der zwischen
den Gränzen befindliche Abstand seyn, denn da wäre er ein
Körper; aus demselben Grunde auch nicht die Gränzen des
Körpers selbst, weil diese mit dem Körper unzertrennlich
zusammenhangen, Theile desselben sind 157).

Die Peripatetiker sagen: Raum ist die Gränze des begränzenden Körpers, und die Gränze des Him-

περαται εσχατα. Sextus beziehet sich auf eine Stelle des Aristoteles, wo eben diese vier Trennungsglieder vorkommen. Man sehe 3 B. S. 135.

157) Sextus Empiric. *advers. Phys.* II. §. 25—30.

Himmels der Raum, in welchem ſich die Welt befindet und beweget, der Himmel ſelbſt aber, außer welchem nichts weiter iſt, hat keinen Raum. Hiernach ſcheint Gott der Raum aller Dinge zu ſeyn. Denn nach Ariſtoteles iſt der höchſte Gott die Gränze des Himmels, alſo entweder dieſe Gränze ſelbſt, oder außer derſelben; iſt das letzte, ſo würde der Himmel gegen ſeine Behauptung durch etwas begränzt und von einem Raume umſchloſſen. Alſo müßte Gott ſelbſt die Gränze des Himmels und der Raum ſeyn, der alle Dinge in ſich faßt, was ungereimt iſt. Ueberhaupt müßte der Raum als Gränze des begränzenden Körpers entweder Körper oder unkörperlich ſeyn. In dem erſten Fall wäre der Raum, weil jeder Körper in einem Raume ſeyn muß, in einem Raume und daher nicht Raum: in dem zweiten aber würde die Oberfläche, als etwas Unkörperliches, der Raum aller Dinge ſeyn, was wiederum ungereimt iſt. Endlich iſt es auch ungereimt, zu ſagen, der Himmel ſey ſein eigner Raum, denn ſo wäre er zugleich dasjenige, was in dem Raume, und das, worin es befindlich iſt, er wäre zugleich eins und zwei, Körper und unkörperlich [158]).

Nicht weniger Schwierigkeiten finden ſich in dem Begriff von der Zeit. Die Phyſiker mögen annehmen, die Welt ſey ewig, ohne Anfang, oder in der Zeit entſtanden — immer werden ſie ſich in gröſter Verlegenheit befinden, wenn ſie ſich über das, was dann die Zeit iſt, erklären ſollen. Einige ſagen: Zeit iſt der Abſtand (die Dauer oder Größe) der Bewegung der Welt; andere: ſie ſey dieſe Bewegung ſelbſt. Weder nach der erſten, noch nach der andern Vorſtellung iſt die

158) Sextus Empiric. *advers. Phys.* II. §. 30—36. Vergl. 3 B. S. 135. 136. 250—252.

Zeit denkbar 159). Denn es ist einleuchtend, daß die Dau
der Bewegung, und die Bewegung selbst nichts ist auß
dem Beweglichen. Die Zeit sich vorzustellen als die We
in Bewegung, ist ungereimt. Es läßt sich denken, daß
die Bewegung der Welt in einer gewissen Zeit nicht sey.
Jede Bewegung geschiehet in der Zeit, also auch die Be-
wegung der Welt; die Zeit kann aber nicht in der Zeit seyn;
weder eine Zeit in sich selbst, denn da müßte sie als zwei
Dinge gedacht werden, noch eine in einer andern, nicht
die gegenwärtige in der nicht gegenwärtigen, noch die ver-
gangene in der gegenwärtigen Zeit. Wir stellen uns nicht
allein die Bewegung, sondern auch die Ruhe in der Zeit
vor. Man kann aber eben so wenig sagen, daß Ruhe, als
daß die Bewegung die Zeit sey, die Bewegung der Welt ist
immer unveränderlich dieselbe; nicht aber die Zeit, denn sie
ist bald gleich, bald ungleich, und dann bald kleiner bald
größer. Wer die Bewegung des Himmels läugnet, und
dagegen die Erde sich herumdrehen läßt, wie der Mathe-
matiker Aristarchus, kann sich dessen ungeachtet noch die
Zeit vorstellen. Diejenigen, welche in unterirdischen, dun-
keln Höhlen leben, oder von Geburt an blind sind, haben
keine Vorstellung von der Bewegung der Welt, aber doch
von der Zeit, durch die Folge ihrer Thätigkeiten, wenn
sie sich setzen, aufstehen und wandeln. Aus allem diesen
erhellet, daß die Zeit und die Bewegung des Himmels nicht
ein und dieselbe Sache ist 160).

159) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 169. Aristo-
τελης γαρ και περι τουτου ο λογος αποφαινεται τοις τε αλλοις
ιοις υποτιθεμενοις κινεισθαι τον κοσμον φυσικως, και τοις απο τινος
χειου λεγουσιν αυτον συνεχεσθαι. και δη τινες φασι χειον κινεισ-
διαστημα της τε κοσμου κινησεως· οι δε αυτης τοιαυτης τε κοσμου
κινησεις.

160) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 170—
175.

Ariſtoteles ſagt: die Zeit iſt die Zahl des in der Bewegung erſten und folgenden. Dann wäre aber das Ruhende, Bewegloſe nicht in der Zeit, oder wäre es in der Zeit, ſo müßte es zugleich in Ruhe und Bewegung ſeyn; was ſich widerſpricht. Daher verließ Strato dieſe Erklärung, und gab dieſe: Zeit iſt das Maß der Bewegung und Ruhe. Denn die Zeit erſtreckt ſich über alles Bewegende, wenn es ſich bewegt, und über alles Ruhende, wenn es ruhet; und alles was geſchiehet, geſchiehet in der Zeit. Nun aber iſt ſelbſt das Meſſende in der Zeit, und nicht die Zeit ſelbſt. Die Erklärung iſt unrichtig und aus dem angeführten Grunde würde man vielleicht mit mehr Recht folgern können, die Bewegung und Ruhe ſey das Maß der Zeit; Ruhe und Bewegung läßt ſich klar vorſtellen, nicht ſo die Zeit, und aus dem erſten erklärt man natürlicher das zweite [161]).

Nach Demokrit und Epikurus iſt die Zeit ein dem Tag und der Nacht ähnliches Bild. Läßt ſich nun zeigen, daß Tag und Nacht ſelbſt keine Wirklichkeit haben, ſo iſt dieſer Begriff falſch oder leer. Unter dem Tag verſtehet man die zwölf Stunden von Aufgange bis zum Untergange der Sonne. So lange die erſte Stunde dauert, ſind die übrigen eilf noch nicht vorhanden, und ſofort bei allen Stunden. Eine Stunde iſt aber kein Tag; da nun immer nur eine Stunde nach der andern, nie mehrere neben einander zur Exiſtenz kommen, ſo exiſtirt auch kein Tag. Ja ſelbſt ſtrenge genommen, kann auch keine Stunde exiſtiren, in ſofern ſie aus Theilen beſteht, die immer nur wechſelnd auf einander folgen. Zudem iſt ja der Tag ſelbſt eine Zeit von zwölf Stunden; alſo wäre die Zeit ein Bild der Zeit. Verſtehen aber die Epikuräer nicht dieſes unter

161) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 175 — 182.

unter Tag, ſondern die von der Sonne erleuchtete Luft, ſo entſpringen noch ungereimtere Folgerungen. Denn dieſes Erleuchten der Luft geſchiehet ſelbſt in der Zeit; iſt nun die Zeit ein Bild in uns von dieſem Tage, oder der erleuchteten Luft, ſo entſteht der Tag in unſerm Bilde. Ferner müßte, wenn die Welt untergehet, kein Tag und keine Nacht mehr iſt, nach jenem Begriffe auch keine Zeit mehr ſeyn, welches ungereimt iſt, da das Vergehen und Vergangenſeyn ſelbſt Begebenheiten ſind, die man in die Zeit ſetzt. — Alſo wird ſchon aus den gegebenen Begriffen die Realität der Zeit zweifelhaft [162]). Dieß erhellet nun auch noch aus directen Gründen.

Iſt die Zeit etwas Wirkliches, ſo muß ſie entweder endlich oder unendlich ſeyn. Iſt ſie endlich, ſo gab es eine Zeit, wo die Zeit nicht war, und wird eine Zeit ſeyn, da die Zeit nicht ſeyn wird. Dieß iſt aber ungereimt. Denn das geworden ſeyn und das Seynwerden ſind ſelbſt Zeitbeſtimmungen. Sie iſt alſo nicht endlich; eben ſo wenig aber unendlich. Ein Theil der Zeit iſt vergangen, ein anderer künftig. Entweder ſind dieſe beiden Theile wirklich oder nicht. Iſt das Letzte, ſo iſt die Zeit endlich, begränzt, und wir kommen auf die vorige Ungereimtheit. Iſt das Erſte, ſo wird die vergangene und die künftige Zeit in der gegenwärtigen Zeit ſeyn, was wieder ungereimt iſt [163]).

Die Zeit müßte entweder untheilbar oder theilbar ſeyn; da beides nicht möglich iſt, ſo iſt die Zeit ein Unding. Untheilbar kann ſie nicht ſeyn, weil

162) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 182 — 188. χρονος εστι ἡμερουδες και νυκτοειδες φαντασμα.

163) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 189 — 192.

weil ſie wirklich in die vergangene, gegenwärtige und künftige eingetheilt wird; aber auch nicht theilbar. Denn alles Theilbare kann von einem Theile deſſelben gemeſſen werden, wie die Elle von dem Zolle, als Theile der Elle; nicht ſo aber die Zeit. Sollte die Zeit von einem Theile derſelben, z. B. der gegenwärtigen Zeit gemeſſen werden, ſo würde die letzte als Maßſtab des Vergangenen oder des Künftigen in die vergangene oder künftige Zeit übergehen. Zudem iſt das Vergangene nicht mehr, das Künftige noch nicht, alſo bleibt eigentlich nur ein Theil der Zeit, die Gegenwärtige. Dieſe müßte alſo entweder theilbar oder untheilbar ſeyn. Aber in einer untheilbaren Zeit kann nichts Theilbares entſtehen und vergehen; es kann kein Anfangspunkt, um ſich an das Vergangene, kein Endpunkt, um ſich an das Künftige anzuſchließen: daher auch kein Mittelpunkt ſeyn. Etwas, das keinen Anfang, Mittel, Ende hat, iſt aber gar nichts. Iſt die gegenwärtige Zeit theilbar, ſo wird ſie entweder in wirkliche oder in nicht wirkliche Zeittheile getheilt. Iſt das letzte, ſo iſt ſie ſelbſt nichts Wirkliches; iſt das erſte, ſo iſt ſie nicht mehr ganz vollſtändig gegenwärtig, ſondern ein Theil iſt vergangen, ein anderer noch künftig [164]).

Wenn man ſagt, die gegenwärtige Zeit iſt die Gränze der vergangenen und der Anfangspunkt der künftigen, ſo ſetzt man eine Zeit aus zwei nicht Beſtehenden zuſammen, und zernichtet nicht eine, ſondern alle Zeit. Denn die Gränze des Vergangenen iſt ſelbſt mit dem, was ſie begränzt, vergangen, und der Anfang des Künftigen iſt noch nicht gegenwärtig; alſo iſt die gegenwärtige Zeit in jener Hinſicht nicht mehr, in dieſer noch nicht, und man müßte ſie ſich zu gleicher Zeit als

164) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 193 — 200.

als gegenwärtig, vergangen und künftig, das heißt, als ſich ſelbſt widerſprechend denken [165]).

Wenn die Zeit etwas Wirkliches iſt, ſo muß ſie entweder nicht entſtanden und unvergänglich, oder entſtanden und vergänglich ſeyn. Beides iſt unmöglich. Das erſte nicht, denn ein Theil der Zeit iſt vergangen, ein anderer ſoll erſt noch kommen, der geſtrige Tag iſt nicht mehr, der morgende iſt noch nicht da. Das letzte nicht; denn woraus ſoll die Zeit entſtehen, in was ſoll ſie ſich auflöſen? Die vergangene Zeit iſt nicht mehr, die künftige noch nicht. Wie kann aus dem, was nicht iſt, etwas entſtehen, oder in das, was nicht iſt, ſich auflöſen? Ferner iſt entweder alle Zeit, oder nur dieſe und jene Zeit entſtanden oder nicht entſtanden. Alle dieſe Fälle ſind unmöglich. Iſt alle Zeit entſtanden, ſo muß ſie in der Zeit entſtanden ſeyn, weil alles, was geſchiehet, in der Zeit wird, alſo entweder dieſelbe Zeit in ſich ſelbſt, oder die eine in einer andern. Iſt ſie in ſich ſelbſt entſtanden, ſo iſt ſie entſtanden, ehe ſie entſtanden war, weil alles, worin etwas entſtehet, eher da ſeyn muß, als das Entſtehende; ſie iſt nicht, in ſofern ſie entſteht, und iſt, inwiefern ſie in ihr entſteht. Auch eine Zeit kann nicht in einer andern entſtehen, wie die künftige in der gegenwärtigen, die gegenwärtige in der vergangenen; denn ſo wie wir dieſes denken, verläßt die eine Zeit ihre beſtimmte Stelle, und tritt in die der andern, ſie hört auf, dieſe beſtimmte Zeit zu ſeyn. Nicht entſtanden kann aber auch die Zeit nicht ſeyn; denn es würde dann nur eine Zeit die gegenwärtige ſeyn, die vergangene mit allem, was in derſelben geſchehen iſt, verſchwinden, und ſo auch die künftige. Was von der ganzen Zeit gilt, muß auch

165) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 200—202.

auch von dieſer und jener Zeit geſagt werden; wir können ſie ohne Widerſprüche weder mit noch ohne Anfang denken [166]).

Fragen wir endlich nach dem Weſen der Zeit, oder was ſie ihrer Natur nach iſt, ſo führen uns die Vorſtellungen der Dogmatiker auf lauter Widerſprüche und Unmöglichkeiten. Einige Philoſophen behaupten, die Zeit ſey ein Körper; andere, etwas Unkörperliches, und die letztern betrachten ſie bald als eine für ſich beſtehende Sache, bald als Accidenz eines andern Dinges [167]). Für einen Körper erklärt Aeneſidem nach Heraklits Vorgange die Zeit, wenn er behauptet, daß ſie nicht von dem Wirklichen und dem Grundkörper verſchieden ſey. Zeit und Einheit beziehet ſich auf das Subſtanzielle, was körperlich iſt. Das Jetzt, was eigentlich die Zeit bedeutet, und die Einheit ſey nichts anders als das Wirkliche ſelbſt. Zeitgrößen, als Tag, Monat, Jahr, und Zahlgrößen, als zwei, drei, zehn, hundert wären nichts anders als Vermehrungen des Jetzt und der Einheit. Die Stoiker ſagen, alles was iſt, iſt Körper oder unkörperlich. Der unkörperlichen Dinge nehmen ſie vier Arten an, Gedanke, Raum, das Leere, die Zeit. Sie ſtellen ſich alſo die Zeit als ein unkörperliches, für ſich beſtehendes Ding vor. Epikur aber, nach der Erklärung des Demetrius aus Lacedämon hält die Zeit für ein Accidenz der Accidenzen, welches Tage, Nächte, Stunden, Veränderungen, Bewegung und Ruhe gleichſam mit begleitet. Tage und Nächte ſind Accidenzen der uns umgebenden

166) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 203 — 214.

167) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 215. αυτικα γαρ των δογματικων φιλοσοφων φασιν οι μεν σωμα ειναι τον χρονον, οι δε ασωματον· και των ασωματων φασιν, οι μεν ως κατ' αυτο τι υπαρχον πραγμα, οι δ' ως συμβεβηκος ετερω.

den Luft, in ſofern ſie von der Sonne erleuchtet, oder nicht erleuchtet iſt. Stunden ſind Theile des Tages und der Nacht. Tage, Nächte, Stunden ſind aber in der Zeit, ſo wie Empfindungen, Bewegung, Ruhe, welche ſie alle umfaßt; alſo iſt die Zeit eine Accidenz der Accidenzen, etwas Unkörperliches aber Relatives [168]).

Die erſte Behauptung wird durch die Reflexion ſogleich umgeſtoßen, daß wir uns jeden Körper, den ruhenden und bewegenden, in der Zeit vorſtellen. Wäre die Zeit ein Körper, ſo müßte ein Körper in einem Körper ruhen oder bewegt werden, oder die Zeit in der Zeit ſeyn, was ungereimt iſt. Man unterſcheidet alle Körper von der Zeit, in welcher ſie exiſtiren, alſo kann auch nicht die Luft, welche nach Heraklit und Aeneſidem der Grundkörper iſt, das Weſen der Zeit ſeyn. Gegen die Behauptung der Stoiker läßt ſich einwenden, daß es keinen allgemeinen höchſten Gattungsbegriff der Dinge (wie das Etwas, das ſie der Eintheilung in Körper und Nichtkörper zum Grunde legen) gibt, und daß alle ihre unkörperlichen Dinge von den Skeptikern angefochten werden, alſo auch die unkörperliche Natur der Zeit zu bezweifeln iſt. Nach Epikurus Erklärung hat die Zeit als Accidenz keine Realität; ſollte ſie dieſe haben, ſo müßten die Accidenzen als reelle Dinge ſubſiſtiren. Kein Accidenz hat aber Subſiſtenz außer dem Subjecte, von dem es prädiciret wird. Und da Tage, Nächte, Stunden ſelbſt zur Zeit gehören, ſo wäre die Zeit ein Accidenz der Zeit [169]).

Es ſcheint unbegreiflich, daß nach ſolchen einleuchtenden Widerſprüchen, welche hier Sextus nicht entwickelt, ſondern nur angezeigt hat, die Vorſtellungsart von der objectiven Realität des Raums und der Zeit noch immer fort-

168) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 216 — 229.

169) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 230 — 247.

fortbeſtehen konnte. Allein Zeit und Raum ſind nothwendige Bedingungen aller Erkenntniß, und ohne kritiſche Unterſuchung des Erkenntnißvermögens werden ſie unvermeidlich in die Objecte ſelbſt geſetzt werden müſſen.

Auch die ſkeptiſche Beſtreitung der Ethik iſt nicht ohne Verdienſt, ſo ſehr auch das Reſultat von der Unmöglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß von dem, was gut und böſe iſt, für den menſchlichen Geiſt niederſchlagend iſt, und dem wichtigſten Intereſſe, was ein vernünftiges Weſen haben kann, geradezu widerſtreitet. Ungeachtet Sextus einen ſehr beſchränkten Begriff von der Ethik hat, indem er ſie nur als Lebenskunſt oder Anweiſung für die Erreichung und Erhaltung der größtmöglichen Summe von Glückſeligkeit betrachtet, und dabei gar nichts von den höhern Forderungen zu ahnden ſcheint, welche die Vernunft an das menſchliche Leben macht; ungeachtet er auch ſchon darum den Philoſophen, deren Begriffe und Grundſätze er prüfet, keine volle Gerechtigkeit wiederfahren läßt, weil keiner derſelben, wenn er auch die Forderungen der Vernunft noch ſo ſehr zu den Neigungen herabſtimmt, den moraliſchen Menſchen ganz vergeſſen hat: ſo dient doch ſein Raiſonnement, die zufälligen Mängel deſſelben abgerechnet, dazu, das dialektiſche Verfahren der griechiſchen Philoſophen in Aufſtellung des höchſten Grundſatzes der Moral, indem ſie die Begriffe von Gut und Böſe nicht auf das Geſetz der Vernunft, ſondern auf theoretiſche Erkenntniß der Natur gründen, zu würdigen, überhaupt auch das Verfahren, Moral als Glückſeligkeitslehre zu behandeln, in ſeiner Unmöglichkeit und Zweckwidrigkeit darzuſtellen, weil eine ſolche Glückſeligkeitslehre keinen allgemeinen Begriff von Glückſeligkeit, der auf alle Menſchen Anwendung fände, aufſtellen kann, und durch Inſtinkte und Triebe der Zweck der Natur, Wohlſeyn der empfindenden Weſen, weit beſſer und ſicherer erreicht wird, als durch alle Lehren der Vernunft, und weil das Grübeln

über

über das höchste Gut den wirklichen Besitz der Glückseligkeit nicht vermehren, sondern verringern würde, theils durch die Anstrengung der Forschung, theils durch das Ringen nach der Erlangung derselben, theils durch die unvermeidliche Furcht und Besorgniß, es nicht zu erreichen, oder zu verlieren, oder gar das Gegentheil zu erhaschen. So wie Rousseau will, der Mensch soll in den Zustand der Wildheit zurücktreten, in den Wäldern sich mit Eicheln füttern, um ganz ein Mensch nach der Natur zu seyn, weil er den Zustand der Cultur aus einseitigen Ansichten für naturwidrig hielt; so behauptet auch Sextus wegen des falschen Begriffs von der praktischen Philosophie, der Mensch müsse, um glückselig zu leben, alle wissenschaftliche Cultur und Bildung vertilgen, nur den Trieben seiner Natur, den Gesetzen und Gewohnheiten seiner Nation folgen, und das seyn und werden, was der Zufall aus ihm macht, ohne sich ein höheres Ziel, einen letzten Zweck seines Daseyns vorzustellen [170].

170) Sextus Empiric. *advers. Ethic.* II. §. 1.

βίωσαι
— — — ρηστα μεθ' ἡσυχιης
αει αφροντιστως και ακινητως κατα ταυτα
μη προσεχων δειλοις ἡδυλογοις σοφιης.

Pyrrhon. Hypotypos. I. §. 23. 25 seq.

Erſter Anhang

Chronologiſche Tabelle

über

den vierten Zeitraum.

Jahr nach C. G.	Röm. Kaiſer	Facta der philoſ. Geſchichte	Andere Begebenheiten
2		Sextus der Pythagoräer	
		Seneca wird geboren	
8		Athenodorus der Stoiker	
13		Sotio, Senecas Lehrer	
14	Tiberius		
32			Chriſtus ſtirbt
37	Caligula		
41	Claudius	Philo der Jude	
54	Nero		
65		Seneca ſtirbt	
68		Cornutus wird exilirt	
69	Galba		
70	Otho		Zerſtörung Jeruſalems
	Vitellius		
	Veſpaſian.		
		Apollonius von Tyana	
		Euphrates	
80	Titus Veſp.		
81		Titus Muſonius Rufus wird aus dem Exilium zurück berufen	
82	Domitian.		
		Epiktet	
89			Domitian verbannt die Phil. u. Mathem. a. Rom
97	Nerva		
99	Trajanus		
		Plutarchus	
118	Hadrianus		Gnoſtiker
122		Euphrates der Stoiker ſtirbt	
131		Galenus wird geboren	
		Favorianus	
132			Salvius Julianus edictum perpetuum
134			Baſilides der Gnoſtiker
139	Antonin. P.		Juſtinus der Märtyrer
142			
		Taurus der Platoniker	
		Apollonius der Stoiker	
		Baſilides der Stoiker	

Jahr nach C. G.	Röm. Kaiſer	Facta der philoſ. Geſchichte	Andere Begebenheiten
152			Juſtinus ſtirbt
		Arrianus	
162	M. Aur. Antoninus	Ucinous	
		Numenius	
167		Peregrinus d. Cynik. ſtirbt	
		Apulejus	Athenagoras
		Lucian	
173		Atticus der Platoniker	Bordeſanes
180	Commodus		
189		Maximus aus Tyrus	Irenäus
			Rabbi Juda. Talmud
193	Pertinax		
	Salvius Julianus	Ammonius Saccas	
	Septimus Severus		
200			Clemens von Alexandrien
		Pantänus der Stoiker	
		Alexander v. Aphrodiſias	
205		Plotinus wird geboren	Philoſtratus
211	Caracalla		
218	Macrinus		
219	Antoninus Heliogabal.		
222	Alex. Sev.		
232		Plotinus hört Ammonius	
233		Porphyrius wird geboren	
			Ulpianus
235	Maximinus		
238	Gordianus		
239	Gordianus der Sohn		
			Origenes
242		Plotin reiſet nach Perſien	
244	Philippus	Plotin kommt nach Rom	
246		Amelius hört den Plotin	
250	Trj. Decius		
252	Trebonian. Gallus und Vibius Hoſtilianus		
254	Aemilianus	Longinus	Origenes ſtirbt
	Valerianus		
269	Flav. Claud.		
270	Aurelianus	Plotin ſtirbt	
273		Longinus wird getödtet	
276	Flav. Tacit.		
277	Aur. Probus		
		Porphyrius	Manichäer

Jahr n. C. G.	Röm. Kaiſer	Facta der philoſ. Geſchichte	Andere Begebenheiten
282	Aurelius Carus		
284	Diocletian		
300			Arnobius
304	Conſtantinus u. Maximianus	Porphyrius ſtirbt	
306	Conſtantin der Große		
311		Jamblich	Conſtantinus ein Chriſt
320			Lactantius
325			Kirchenverſammlung zu Nicäa. Athanaſius
337	Conſtantius und Conſtans		
340			Euſebius Biſchof von Cäſarea ſtirbt
361	Claudius Julianus		
363	Jovianus		
364	Valentinianus und Valens		
379	Theodoſius der Große		
395	Arcadius. Honorius		Theilung d. röm. Reichs
400			Auguſtinus.

Zweiter Anhang.
Literatur des vierten Zeitraums der Geſchichte der Philoſophie.

Philoſophie der Römer.

Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Pisis 1643. 4.

Ioh. Laur. Blessigii Diss. de origine philosophiae apud Romanos. Argentorati 1770. 4.

Iac. Facciolati vita Ciceronis literaria. Patav. 1760. 8.

Middletons römiſche Geſchichte Ciceros Zeitalter umfaſſend, verbunden mit deſſen Lebensgeſchichte, aus d. Engl. von G. K. J. Seidel. Danzig 1791. 4 B. 8.

H. Chr. Fr. Hülsemann de indole philosophica M. Tullii Ciceronis ex ingenii ipsius et aevi rationibus aestimanda. Luneb. 1799. 4.

Chr. Meiners Oratio de philosophia Ciceronis eiusque in universam philosophiam meritis in ſeinen vermiſchten Schriften 1 B.

I. C. Briegleb Progr. de philosophia Ciceronis. Coburg 1784. 4.

Philosophia M. T. Ciceronis Disp. Praes. *Mat. Fremling* Resp. von *Schantz*. Lund. 1795. 4.

Adami Bursii Dialectica Ciceronis. Zamoscii 1604. 4.

Cicero de anima platonizans. Disp. Praes. *Casp. Iul. Wunderlich*. Resp. *Andrea Schmaler*. Wittenb. 1714. 4.

Ioh. Phil. Treuneri Diss. de theologia Ciceronis.

Haverungii Diss. de theologia Ciceronis.

Iasonis de Nores brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus. Patavii 1597.

Antonii Buchari Ethica Ciceroniana. Hamb. 1610. 8.

I. C. Waldin Orat. de philos. Ciceronis Platonica. Ienae 1753.

Examen de la philosophie de Ciceron par Mr. *Gautier de Sibert* in Mem. de l' Acad. des Inscrip. T. XLI. XLIII.

I. C. Briegleb de Cicerone cum Epicuro disputante Cob. 1779. 4.

Chr. Meiners Geſchichte des Verfalls der Sitten unter d. Staatsverfaſſung der Römer. Leipz. 1782.-8.

C. P. Conz Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern ſtoiſchen Philoſophie. Tübingen 1794. 8.

Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis erutа atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet comparata, auctore *I. A. L. Wegscheider*. Hamburg 1797. 8.

Ueber das Leben und die Schriften Athenodors. Vom Abbe' Seyln in Hißmanns Magazin 4 B. S. 309. aus Memoires de Literature tirés des Registres de l' Acad. roy. des Inscr. T. XIII.

I. F. Hoffmanni Diss. de Athenodoro Tarsensi phil. stoic. Lips. 732. 4.

Leben des ſtoiſchen Weltweiſen Muſonius. Vom Hr. de Burtamp; in Hißmanns Magazin 4 B. S. 287. aus Hist. de l' Academie roy. des Inscr. T. XXXI.

Dan. Wyttenbachii Diss. de Musonio Rufo philosopho stoico. Amstelodami 1783. 4.
Iusti Lipsii vita Senecae.
Essai sur la vie de Seneque (p. *Diderot*) in dem 7 T. der franz. Ueberſetzung des Seneca von *le Grange*. Paris 1779. 8.
Ueber Senecas Leben und Charakter bei der Ueberſetzung der Troſtſchriften an Helvia und Marcia. Tübingen 1792. 8.
I. Iac. Csolbe Vindiciae Senecae. Ienae 1791. 4.
Iusti Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresdae 1675. 12.
I. Andr. Schmidii Disp. de Seneca eiusque Theologia. Ienae 1668. 4.
I. Iani Svaningii Theologia Senecae. Hafniae 1710. 4.
I. Ph. Apini Disp. de religione Senecae. Wittenb. 1692.
L. An. Seneca ab Arnando Fabio atheus proclamatus et a Iac. Petro *Huntero* defensus. Ratisbonae 1651. 4.
Chr. Ferd. Schulze Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lips. 1797. 4.

J. F. Beyer über Epiktet und ſein Handbuch der ſtoiſchen Moral in biogr. und literariſcher Hinſicht Marburg 1795. 8.
Giles Boileau Vie d' Epicrete et sa Philosophie. 2 Ed. Paris 1667. 12.
C. A. Heumanni Disp. de vita et philosophia Epicteti. Ienae 1703.
Henr. Dodwelli Dissert. de aetate Epicteti et Arriani, in *Hudson's* Geograph. graec. minor. Vol. I.
Mich. Rossal Disquisitio de Epictero Philosopho stoico, quo probatur, eum non fuisse Christianum. Groningae 1708. 8.
Dan. Mülleri Progr. de Epicteti Christianismo. Chemn. 1724. fol.
Ueber den Epiktet und ſeine Lampe, von J. J. Sucro. Brandenburg 1759. 8.
Pauli Antonii Disp. Idea philosophiae Epicteticae. Lips. 1681. 4.
Lud. Chr. Crellii Disputationes duae de philosophia Epicteti. Lips. 1711. 1716. 4.
Ueber die Hauptmomente der ſtoiſchen Sittenlehre, nach Epiktets Handbuche von H. Kunhardt in dem neuen Muſeum der Philoſ. u. Literat. herausg. von Bouterwek. 1 B. 2 S. 2 B. 1 St.
Chr. Meiners Commentatio de Marci Aur. Antonini ingenio, moribus et scriptis; in Commentat. Soc. Göting. Vol. VI.
I. F. Buddei Introductio ad philos. stoicam ex mente M. Antonini, vor der Wolliſchen Ausgabe des Antonins, Leipz. 1729. 8.
J. W. Reche Verſuch einer erläuternden Darſtellung ſtoiſcher Philoſopheme nach dem Sinne des Antonins, in deſſen Ueberſetzung des Antonins. Frankf. a. M. 1797. 8.
De sectis et philosophia iurisconsultorum opuscula collegit *Gottl. Slevogt*. Ienae 1724. 8.
Iusti Henningii Böhmeri Progr. de Philosophia Iureconsultorum stoica. Halae 1701.
Everardi Ottonis Oratio de stoica veterum iurisconsultorum philosophia. Duisburg 1714.
I. S. Hering de stoica veterum Romanorum iurisprud. Stettin 1719.
Westphal de Stoa iureconsultorum Romanorum. Rostock 1727.

C. F. G. Meister Progr. de philosophia iurisconsultorum Romanorum stoica in doctrina de corporibus eorumque partibus. Goettingae 1756. 4.

I. G. Schaumburg de iurisprudentia veterum iurisconsultorum stoica tractatio, hoc est, succincta demonstratio iureconsultos Romanorum non vita solum sed etiam doctrina stoicam philosophiam esse professos eiusque praecepta ad iuris artem transtulisse. Ienae 1745. 8.

Ueber den Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie auf die römiſche Jurisprudenz. Eine philoſophiſch-juriſtiſche Abhandlung von J. A. Ortloff. Erlangen 1787. 8.

Sigism. Klose Diss. I. II. de Apollonio Tyanensi philosopho Pythagorico Thaumaturgo. Wittenberg. 1723.

I. C. Herzog Diss. Philosophia practica Apollonii Tyanaei in sciagraphia. Lips. 1719.

Ueber den Weltweiſen Sextius, vom Hrn. de Burigny in Hißmanns Magazin 4 B. S. 301. aus Histoire de l' Acad. roy. des Inscriptions. Vol. XXXI.

C. F. Stahls Verſuch eines ſyſtemat. Entwurfs des Lehrbegriffs Philos von Alexandrien, in Eichhorns allgem. Bibliothek der bibliſchen Literatur. 4 B. 5 St.

Diss. de Favorino Philosopho academico. Praes. *Gbr. Porthan* Resp. *Z. Forsmann.* Abo 1789. 4.

C. G. Gloeckner Diss. de Potamonis Alexandrini philosophia eclectica recentiorum Platonicorum disciplinae admodum dissimili. Lips. 1745. 4.

Guil. Langius de veritatibus geometricis adversus Sextum Empiricum. Havniae 1656. 4.

De primis scientiarum elementis seu theologia naturalis, methodo quasi mathematica digesta — accessit ad haec Sexti Empirici adversus Mathematicos decem modorum ἐποχῆς seu dubitationis, secundum editionem Fabricii, quibus scilicet Sextus, Scepticorum coryphaeus, veritati omni in os obloqui atque toridem retia tendere haud dubitavit, succincta cum philosophica tum critica refutatio (per *Iac. Thomson*). Regiomonti 1728. (1734) fol.

Gothofr. Plouquet Diss. Examen rationum a Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam dei existentiam collectarum. Tubingae 1768. 4.

Stanford University Libraries
3 6105 008 461 183

E
8
T
V.

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.